

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE



BC. IVANNA DOVHORUK

Zkoumání fenoménu Maidan skrze aplikaci Hegelovy teorie o panství a rabství

An Enquiry Concerning the Phenomenon of Maidan
Through the Application of the Hegelian Lordship
and Bondage Theory

Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí diplomové práce: prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Studijní program: Filozofie (N6101)

Studijní obor: FIL (6101T004)

Praha 2016

Poděkování

Děkuji paní PROF. LENCE KARFÍKOVÉ, DR. THEOL., že se laskavě ujala vedení této diplomové práce, především za to, že mi poskytla prostor pro sebevyslovení ve formulaci vlastních teorií. Děkuji za striktní usměrňování ve vypracování práce, za velice delikátní a konstruktivní přístup k metodě prováděného zkoumání.

Poděkování patří panu DR. PHIL. HABIL. JINDŘICHU KARÁSKOVI, DR., že se stal konzultantem dané práce, za jeho přínosnou odbornou pomoc v uchopení Hegelovy filozofie.

Děkuji paní MGR. ET MGR. OLZE NAVRÁTILOVÉ, PH.D. za věnování času k přečtení této práce, za její názory a připomínky.

Děkuji aktivistovi Maidanu ORESTU KARAKEVYCHOVI za možnost pořídit s ním krátký online rozhovor, který představuje významný materiál pro formulování výchozích otázek.

Srdečně děkuji TATÍNKOVI A MAMINCE za jejich duchovní a materiální podporu v průběhu celého studia oboru Filosofie, jehož završením je tato diplomová práce. Zvláště děkuji tatínkovi za společné filosofické debaty, díky kterým se mi dařilo lépe koncipovat vlastní myšlenky.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Podpis autora

Název práce: Zkoumání fenoménu Maidan skrze aplikaci Hegelovy teorie o panství a rabství

Autor: Bc. Ivanna Dovhoruk

Katedra/Ústav: Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí diplomové práce: prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Konzultant: Dr. phil. habil. Jindřich Karásek, Dr.

Abstrakt:

Tato diplomová práce se zabývá otázkou, jak lze uchopit fenomén Maidanu (Майдан). Maidan zde primárně pojímáme jako událost, v níž lidé nasazovali své životy. První kapitola se zabývá očitým svědectvím demonstrujících v ukrajinské Revoluci důstojnosti (Революція Гідності), kteří byli přítomni na místech bezprostředně ohrožujících jejich životy (ul. Hruševského, ul. Institutská). V druhé kapitole je zkoumán Hegelův koncept osvědčení smrtí (die Bewährung durch den Tod), jak je formulován v teorii o panství a rabství (Herrschaft und Knechtschaft) ve *Fenomenologii ducha* (Phänomenologie des Geistes). Ve třetí kapitole, skrze předložení vlastní autorské spekulativní teorie o Branách, se pokusíme dokázat, že nasadit život lze dvěma způsoby, z pozice pokory a z pozice pýchy. V rámci dokázání dané teze diferencujeme Hegelův koncept osvědčení smrtí pomocí Augustinova pojmu pýchy (superbia). V závěru zkoumání se pokusíme odpovědět na výchozí otázku, co je Maidan z hlediska aktu nasazení života.

Klíčová slova: Maidan, Hegel, panství, rabství, osvědčení smrtí, sebevědomí, revoluce, svoboda nebo smrt, Augustin, pýcha, Brány, lži-panství, vůdce, říše

Title: An Enquiry Concerning the Phenomenon of Maidan Through the Application of the Hegelian Lordship and Bondage Theory

Author: Bc. Ivanna Dovhoruk

Department: Ústav filosofie a religionistiky

Supervisor: prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Consultant: Dr. phil. habil. Jindřich Karásek, Dr.

Abstract:

This thesis is concerned with the question how can be the phenomenon of Maidan (Майдан) understood. Maidan here is primarily seen as an event in which people risked their lives. The first chapter deals with eyewitness testimonies of demonstrators in the Ukrainian Revolution of Dignity (Революція Гідності), who were present in the directly life-threatening places (Hrushevsky-st, Institutska-st). In the second chapter Hegel's concept of the certification by death (die Bewährung durch den Tod) is inquired, as present in a lordship and bondage theory (Herrschaft und Knechtschaft) in the *Phenomenology of Spirit* (Phänomenologie des Geistes). In the third chapter, through the presentation of the author's own speculative theory of the Gates, we will try to prove that life can be deployed in two ways, from a position of humility and a position of pride. Within proving this statement we differentiate Hegelian concept of certification by death using Augustine's notion of pride (superbia). At the end of the inquiry we will try to answer the initial question, what Maidan is in light of the act of deployment of life.

Key words: Maidan, Hegel, lordship, bondage, certification by death, self-consciousness, revolution, freedom or death, Augustine, pride, Gates, lie-lordship, fuhrer, empire

Obsah

I	Úvod	9
II	Maidan	13
1	Chronologie	14
2	Reflexe	16
3	Svědectví	20
4	Shrnutí. Výchozí tázání	28
III	Nasazení života v Hegelově teorii o panství a rabství	31
1	Pohyb uznání	33
2	Pán a rab	36
3	Osvědčení smrti	39
4	Nasazení života	41
IV	Koncept pýchy u sv. Augustina	44
1	Vyznání II	44
2	O Boží Obci XIV	46
3	O Boží Obci XIX	48
4	Shrnutí	50

V	Diferenciace Hegelova konceptu <i>nasazení života</i> pomocí Augusti- nova pojmu <i>pýchy</i>	54
VI	Teorie o Branách	60
1	Brány a jejich vztahy	60
2	Boj o uznání Bran	62
3	Lži-panství. Panovník-rab a panovník-vůdce	63
4	Maidan jako boj o uznání druhé Brány Patriae	66
VII	Závěr	69
	Doslov	77
	Obrazové přílohy	82

„Рабів до раю не пускають.“ Іван Сірко¹

„Rabům do ráje nedovolují vstoupit.“ Ivan Sirko

¹Ivan Sirko (1605/1610-1680), legendární kozácký otaman Záporožské Siče.

Část I

Úvod

Tato diplomová práce vznikla položením otázky, jak můžeme vysvětlit události na *Maidanu* (Майдан), pokud jeho podstatu spatřujeme ve fenoménu aktu nasazení života. Maidan jako událost lze pojímat z mnoha úhlů pohledu, z hledisek politických, sociálních, ekonomických, kulturně-historických, apod. Předložené zkoumání se soustřeďuje na velmi specifický úhel pohledu, který se konkrétně vymezuje následujícím dotazováním se: co je to za jev, v jehož rámci byli demonstrující na Maidanu připraveni zemřít? Byli připraveni udělat cokoli, stejně jako devatenáctiletý student z Ivano-Frankivska ROMAN HURYK (Роман Гурик), který byl 20. února 2014 v ulici Institutská v Kyjevě, v centru hlavního města Ukrajiny, střelen sniperem do hlavy právě, když pomáhal zachraňovat raněné. Zemřel o půl hodiny později v rukou lékařů, dobrovolníků Maidanu. Ještě před tím, v lednu 2014 bránil barikády v ulici Hruševského. Když Roman Huryk jel do Kyjeva na demonstraci, jeho poslední status v sociální síti byl: *"зараз або ніколи. всі на грушевського. на смерть."* /TEĎ NEBO NIKDY. VŠICHNI NA HRUŠEVSKÉHO. NA SMRT.² Jít do boje na život a na smrt a být uvědoměle připraven zemřít. To je akt rozhodnutí a činu lidského vědomí, který představuje ústřední téma zkoumání předložené práce. Jak vysvětlit fenomén Nebeské setniny a všech, kteří dali život v sázku v průběhu protivládních protestů a demonstrací v Kyjevě na přelomu 2013/2014?

Podle oficiálních vládních statistik na Maidanu zahynulo 105 lidí a bylo zraněno 1200 lidí.³ Ovšem neoficiální čísla jsou mnohem vyšší; podle dobrovolníků, mediků a aktivistů Maidanu v průběhu celého trvání protivládního protestu z

²https://vk.com/roman_guryk. Srv. <http://www.nebesnasotnya.in.ua/portfolio/роман-гурик-на-пред/>.

³Podle zprávy ze dne 6.2.2015 na zpravodajském serveru Volyn Post. URL: <http://www.volynpost.com/news/46376-nazvaly-kilkist-zhertv-za-period-majdanu>.

řad protestujících zahynulo 780 lidí. Toto číslo v sobě zahrnuje také ty, kteří jsou stále nezvěstní, a ty, kteří byli zabiti v souvislosti se svou pro-maidanovskou pozicí, jejichž těla však byla nalezena mimo Náměstí Nezávislosti v Kyjevě.⁴ Nebeská setnina (Небесна Сотня) se pro Ukrajince stala symbolem sebeobětování ve jménu svobody. Sto dvanáct Hrdinů Nebeské setniny (Герої Небесної Сотні) jsou protivládní protestující, jejichž jména a tváře jsou známy, a kteří zahynuli na Maidanu v Kyjevě v časovém úseku od 21. ledna 2013 do 22. února 2014.⁵

První kapitola práce pod názvem *Maidan* (Část II) obsahuje čtyři sekce. První sekce *Chronologie* představuje náčrt událostí na Maidanu. Domníváme se, že není možné zabývat se Maidanem ve filozofické rovině, aniž by byly zohledněny dosavadní již formulované filozofické interpretace a reflexivní úvahy o kyjevských protestech 2013/2014 na Ukrajině. V druhém oddílu pod názvem *Reflexe* jsou tudíž v krátkém referujícím shrnutí představeny významné interpretace toho, co se na Maidanu událo. Daná sekce byla vypracována s úmyslem prozkoumat již vyslovené názory, a zároveň ukázat, že Maidan jakožto fenomenální událost je možné rozebírat různými metodami a s odlišným intencionálním přístupem.

Záměr této diplomové práce, který je předpokladem jejího vzniku, se osvětlí ve třetí sekci pod názvem *Svědectví*, která v sobě zahrnuje uvědomělé reflexe několika z těch, kteří byli připraveni udělat cokoli. V této práci citovaná svědectví představují materiál, který nám poskytuje oprávnění vztahovat akt sebe-uvědomělého nasazení života k dění na Maidanu. V této sekci se budeme zabývat několika očitými svědectvími demonstrantů beroucích účast ve střetech v Kyjevě na Náměstí Nezávislosti, v ulici Hruševského a v ulici Institutská. Tito přímí účastníci Maidanu byli v nejvypjatějších dnech přítomni na místech bezprostředně ohrožujících jejich životy. Jejich svědectví představují podnět a podklad pro vyvození výchozího tázání. Na základě jejich reflektujících vzpomínek se totiž pokusíme formulovat ústřední otázky dané diplomové práce: Co znamená výkřik revolucio-

⁴Podle zprávy ze dne 10.4.2014 na zpravodajském serveru 24tv.ua. URL: http://24tv.ua/na_maydani_zaginulo_blizko_780_lyudey__volonterimediki_n431462.

⁵Podle seznamu uveřejněném v knize Volodymyra Ščerbaka *Můj Maidan* (Мій Майдан), str. 250-267.

náře „*Svoboda nebo smrt!*“? Co znamená *jít do konce*? Co znamená *teď nebo nikdy* Romana Huryka? Co je to, když člověk je připraven nasadit vlastní život? Domníváme se, že globálnost a univerzálnost naznačené problematiky lze vyvozovat z konkrétních a zřejmě daných skutečností, zohledněním individuální zkušenosti jedince. Tak můžeme v čtvrté podkapitole *Shrnutí. Výchozí tážení* formulovat otázku po tom, co je Maidan jako událost, v níž individuum sebe-uvědoměle dává svůj biologický život všanc. Jak můžeme pojímat AKT UVĚDOMĚLÉHO NASAZENÍ ŽIVOTA?

Daný jev se pokusíme osvětlit na základě diferenciacie Hegelovy koncepce nasazení života v rámci osvědčení smrtí (die Bewährung durch den Tod) pomocí Augustinova pojmu pýchy (superbia). Hegelův pojem osvědčení smrtí jakožto boje o uznání a aktu *nasazení života*, budeme interpretovat na základě jeho výkladu teorie o panství a rabství v kapitole „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“ ve *Fenomenologii ducha* (Část III). Na elementární situaci zápasu dvou protikladných sebevědomí budeme zkoumat akt boje na život a na smrt mezi dvěma jednotlivci (vědomími). Osvědčení smrtí je podle Hegela součástí nerovného a jednostranného pohybu uznání v elementární situaci konstituce sebevědomí, totiž v zápasu dvou protikladných sebevědomí. Tento zápas není součástí pravého pohybu *vzájemného* uznání, k němuž sebevědomí dospívá teprve po jistém vývoji (uznání vzájemně se uznávajících například ve Státě). Soustředíme se v této diplomové práci na právě tento koncept Hegelova výkladu o panství a rabství, a dovolujeme si pracovat s tímto konceptem dále samostatně.

Hegelovo pojetí *nasazení života* v rámci boje na život a na smrt poté diferencujeme pomocí Augustinova pojmu *pýchy* (superbia), tak jak jej sv. Augustin především vykládá v Knize II *Vyznání* a Knize XIV/ XIX *O Boží obci* (Část IV). Lidská pýcha je podle Augustina zvrácenou láskou k sobě, odvrácením se od Boha a povstáním proti němu. Ve čtvrté kapitole (Část V) se budeme zabývat koncepty nasazení života jako popřením předmětnosti a získání jistoty sebe sama (sebevědomí), a pojmem pýchy jako aktem hříchu pro samotný vykonávaný akt.

Cílem této diferenciacie je ukázat, že nasadit život lze z pozice pokory, uznáním Boha jakožto Stvořitele, a z pozice pýchy, dle Augustinova pojetí, jakožto aktem zvráceného napodobení Boha, kdy člověk chce zaujmout jeho místo. Toto rozlišení představuje možnost způsobu, jakým lze odpovídat na otázku, pro co je možné umírat; a co doopravdy znamená nasadit život. Těmito úvahami a pokusem nalézt odpověď se zabývá poslední kapitola práce (Část VI), v níž bude uveden vlastní autorský koncept, Teorie o Branách (Boj o uznání Bran).

V Závěru práce budou shrnuty výsledky zkoumání, kdy se pokusíme předložit odpověď na původní tázání, jak lze pochopit dění na Maidanu, jehož podstatou je Nebeská setnina, uvědomělé nasazení života (Část VII).

Domníváme se, že jedním z bytostných určení ukrajinské Revoluce důstojnosti je právě její náboženský aspekt. Na Maidanu byl postaven Modlitební stan (Молитовний намет), v němž neustále probíhaly bohoslužby kněží prakticky všech na Ukrajině působících církevních konfesí. Mezi religionisty a církevními činiteli nyní panuje obecná shoda v tom, že před násilným útokem Berkutu na mírnou demonstraci studentů 30. listopadu 2013, se náboženský rozměr Maidanu projevoval spíš na pozadí všech událostí.⁶ Poté však se církevně-náboženský faktor stal natolik výrazným, že začal být brán jako neoddělitelná součást kyjevského protestu. Maidan teprve jako „Euromaidan“ vznikl v duchu sekularizovaného liberalismu, ovšem v klíčových momentech lze události na Maidanu nahlížet v rámci bytostně křesťanského fenoménu.⁷ Pravidelná nedělní shromáždění (Viče) začínala veřejnou modlitbou, kyjevské kostely sloužily azylem pro aktivisty v nejnebezpečnějších chvílích protestu. Modlitby, liturgie a praxe zpovídání se staly přirozenou složkou každodenního života na Maidanu. Bez přehnaného idealizování lze vyjádřit domněnku, že fundamentem Maidanu byla víra. To je směrodatný předpoklad daného zkoumání, který je nutné uvažovat při čtení této práce.

⁶Srv. МАЙДАН І ЦЕРКВА. Хроніка подій та експертна оцінка. Автори статей.

⁷Tamt., str. 95.

Část II

Maidan

Skrze Maidan, ať už přímo či nepřímo, jsme se nečekaně z každodenního života ocitli v pravdě, která nás strhla s sebou do víru revolučního hnutí, v němž se stalo zřejmým, že existují okamžiky života vytrženého z rámce každodennosti, kdy jsou lidé připraveni zemřít. Pro ten život, jehož hodnoty a momenty brání. Je to chůze po ostří nože, mezi životem a smrtí, kdy má člověk na paměti, že život, jehož lásku a víru neubrání, je smrtí; ale že smrtí biologickou se odemyká život, pro který je třeba být připraven udělat cokoli – dát svůj život v sázku. Ten okamžik *ted' nebo nikdy* (buď/anebo) je mohutný a prostý, je plný, je jedinečný ve své jedinstvosti, neboť tu jde jen o moment rozhodnout buď/anebo, v okamžiku rozhodnutí *jít do konce* a zvolat „*Svoboda nebo smrt!*“. V kategorické disjunkci *buď/anebo* nic dalšího nemá význam - ani minulost, ani budoucnost. Okamžik buď/anebo je jediný, neboť v něm pozbývá významu vše, co předtím mělo svoji určující významnost – ta se v okamžiku sebeobětování pro jiné ztrácí, mizí na pozadí vystupujícího boje na život a na smrt. V tom okamžiku nemá nic smysl, jen to, zda-li bojujeme, zda jsme připraveni udělat cokoli. A proto i uchování života se neuvažuje, biologický život se stává nedůležitým. Bez uznání sebevědomí jedince, se pro něj veškerý život a bytí obrací v prach, v nicotu, neboť je-li zneuznáváno jeho sebeuvědomění, jeho svobodná vůle – pak jakoby ztratil sám sebe, jako by byly zrazeny samotné základy smyslu jeho bytí a osoby.

Protože jsme mohli pozorovat fenomén uvědomělé vůle po svobodě, která se vyřinula jako veliká voda a pohltila do sebe. Uvnitř pak se zrodily pravdy, a pro revolucionáře v ukrajinské Revoluci Důstojnosti se stalo zjevným, že je pro koho zemřít, je *pro co* zemřít. Každý z nich vnímal Maidan jako domov, a každý byl mezi svými a všichni byli připraveni udělat cokoli pro ně všechny. Byl ochoten pro každého z nich zvlášť a pro ně všechny nasadit svůj život, neboť je miloval. Miloval

ty na své straně barikády, ty, kteří taktéž jako on přišli na Náměstí Nezávislosti v Kyjevě bránit ideu svobody svým tělem a životem. Co je to, co lidé milují víc než život sám?

1 Chronologie

Oficiálně se začátek událostí Maidanu datuje ke dni 21. listopadu 2013, kdy tehdejší premiér ukrajinské vlády Mykola Azarov vyhlásil rozhodnutí o nepodepsání Dohody o asociaci Ukrajiny s Evropskou unií. Již ten večer kolem 22.00 hodin se na náměstí Maidanu Nezávislosti sešlo několik set prvních demonstrantů. Dne 24. listopadu 2013 se v centru Kyjeva odehrála demonstrace „За європейську Україну“ (Za evropskou Ukrajinu), jíž se účastnilo více než 100 000 lidí. Toho dne vysloвила politická opozice vládě požadavek podepsat asociační dohodu s EU. Dne 29. listopadu 2014 však bylo podepsání dohody tehdejším prezidentem Janukovyčem na summitu Východního partnerství v litevském Vilniusu definitivně stornováno. Tentýž den večer se na Maidanu konala veliká demonstrace nespokojených občanů s účastí politické opozice, která ozvučila prezidentovi požadavek impeachmentu. V noci 30. listopadu 2013 proběhla vládou organizovaná a zvláštními jednotkami ministerstva vnitra (Berkut) provedená drastická a násilná likvidace shromáždění demonstrantů, kteří zůstali po večerním meetingu 29. listopadu na Maidanu přes noc (převážně studenti a novináři). V reakci na tyto události se v Kyjevě dne 1. prosince 2013 konalo první Národní Víče (Народне Віче), jehož se za různými odhady zúčastnilo mezi 500 000 - 1 000 000 lidí. Na Maidanu toho dne v rámci protestních a obranných akcí byla založeny první barikády a také vzniklo dobrovolnické občanské uskupení bojových setnin - Samobrana Maidanu (Самооборона Майдану). Dne 8. prosince 2013 se na Maidanu Nezávislosti konalo další národní Víče, jehož se za různými odhady zúčastnilo více než 1 000 000 lidí z různých regionů Ukrajiny. Toho dne se začaly stavět barikády v úřední čtvrti hlavního města a večer aktivisté Maidanu zbourali pomník Leninovi v centru Kyjeva. O tři dny později, v noci 11. prosince 2013, zvláštní jednotky Berkutu a jednotky vnitř-

ních vojsk (Внутрішні війська) začaly atakovat Maidan a vytlačovat protestující demonstranty z ulic. Díky hromadné podpoře obyvatel Kyjeva, kteří přicházeli na Maidan kvůli vyhlášenému poplachu, musely speciální jednotky ustoupit. Dne 15. prosince 2013 se na Maidanu konal „Den důstojnosti“, a sešlo se třetí Národní Víče. Dne 20. prosince 2013 byli jménem vlády odměněni odznaky a prémie ti členové zvláštních jednotek, kteří likvidovali demonstraci 30. listopadu. Dne 25. prosince 2013 se novinářka a aktivistka EuroMaidanu Tetana Čornovol stala obětí brutálního násilí a zastrasování neznámými zločinci, což vzbudilo další vlnu hněvu mezi demonstrujícími na Maidanu. Dne 29. prosince občanské sdružení AutoMaidan uskutečnilo automobilové demonstrace u rezidencí prezidenta Janukovyče a dalších představitelů vlády. Jízdy se zúčastnilo dle různých odhadů do 5 000 automobilů. Dne 2. ledna 2014 začala silniční policie (ДАІ) vystopovávat a odebírat řidičské průkazy těm aktivistům AutoMaidanu, kteří se účastnili automobilových demonstrací u rezidencí představitelů vlády v předcházejících dnech. Dne 8. ledna demonstranti piketují budovy Generální prokuratury s požadavkem zastavit pronásledování aktivistů Maidanu. Dne 16. ledna 2014 s porušením všech právních norem schválil parlament Ukrajiny 12 zákonů, které omezovaly občanská práva a svobody, a které v podstatě celé protestní hnutí na Maidanu kriminalizovaly. Následujícího dne byly tyto zákony podepsány prezidentem Janukovyčem. Dne 19. ledna v poledne se na Maidanu Nezávislosti konalo deváté Národní Víče, a poté v ulici Hruševského došlo ke střetům demonstrantů se zvláštními jednotkami, jejichž aktivní fáze trvala do 25. ledna. Barikády na Hruševského však zůstaly obsazeny protestujícími až do 18. února 2014. Ke dni 21. ledna v ulici Hruševského přibližně 1 400 demonstrujících obdrželo zranění různého stupně. Dne 22. ledna byli v ulici Hruševského zvláštními jednotkami ministerstva vnitra zabiti Serhij Nihodjan (Сергій Нігодян) a Mychajlo Zhyznevskij (Михайло Жизневський). Toho dne se v lese poblíž Kyjeva našlo tělo obnášející známky tortur aktivisty Maidanu Jurija Verbytského (Юрій Вербицький).⁸ Více než 70 lidí protestujících proti vládě

⁸ Později se ukázalo, že prvními oběťmi Janukovyčova režimu jsou Pavlo Mazurenko (Павло Мазуренко), který zemřel v prosinci 2013 důsledkem násilného zacházení Berkutu, a Taras Slobodjan (Тарас Слободян), který se stal pohřešovaným ještě v prosinci 2013, avšak teprve v březnu 2014 bylo jeho tělo

bylo toho dne v Kyjevě zadrženo policií. Dne 23. ledna 2014 bylo publikováno video zachycující, jak jeden z oddílů zvláštní jednotky ministerstva vnitra týrá a diskriminuje aktivistu Maidanu, kozáka Mychajla Havryljuka. Dne 25. ledna se po celé Ukrajině odehrávají masové protesty. V osmi regionech státu jsou protestujícími obsazeny budovy státní správy. Dne 28. ledna 2014 parlament Ukrajiny zrušil devět z dvanácti zákonů omezující občanská práva, které byly přijaty 16. ledna. Nicméně soudy i nadále pokračují aplikovat tyto zákony při procesech nad zadrženými aktivisty Maidanu. Ke dni 2. února 2014 podle údajů, které tehdy byly k dispozici, byla politickou opozicí uveřejněna následující statistika: oběmi režimu se do té doby stalo 1739 lidí, 116 demonstrantů bylo nezákonně uvězněno, a z Maidanu beze stopy zmizelo nejméně 36 lidí. Dne 18. února se konal opozicí vyhlášená pochodová demonstrace z Maidanu k budově parlamentu Vrchní Rady. V ulici Hruševského, v Marijinském parku a prostorech před budovou parlamentu začíná útok Berkutu a vnitřních vojsk na demonstrující, kteří museli ustoupit na Náměstí Nezávislosti. Organizovaný útok zvláštních jednotek pokračuje také následující den, 19. února. Podle oficiálních informací v průběhu 18-19. února zahynulo 26 aktivistů Maidanu a 11 členů zvláštní jednotky Berkut. Dne 20. února bylo v ulici Institutská a v přilehlém okolí snipery zastřeleno 67 protivládních demonstrantů. Následujícího dne politická opozice při účasti představitelů EU podepisuje s prezidentem Janukovyčem dohodu o urovnání politické situace. Maidan nepřijímá tyto výsledky jednání lídrů opozice s Janukovyčem a vyžaduje okamžitou rezignaci Janukovyče. Dne 22. února 2014 se stalo zřejmým, že Janukovyč uprchl z Ukrajiny.⁹

2 Reflexe

Funkcí tohoto oddílu je zprostředkovat nejvýznamnější formulované názory a interpretace z aktuálních filozofických a reflektujících stanovisek. Co vlastně přednalezeno se známkami mučení.

⁹Zpracováno na základě publikací: Euromaidan – History in the Making (Київ 2014); Антін Мухарський, Майдан - (R)еволюція духу (Київ 2014); Володимир Щербак, Мій Майдан (Київ 2015).

stavují události Maidanu? Jak již bylo naznačeno v Úvodu, tuto otázku lze pokládat z mnoha různých úhlů a odpovídat na ni lze rovněž v rámci odlišných interpretačních hledisek, v závislosti na tom, po čem se konkrétně ptáme a v jaké rovině, zda v rovině společenského diskurzu, psychologie, sociologie, ideového náhledu, nacionalismu, z hlediska současného politického dění, atd. Toto lze nahlédnout, prostudujeme-li doposud vydané publikace a články reflektující Maidan. Tato sekce představuje krátký referát názorů a úvah lidí, kteří stále hledají význam a smysl událostí v Kyjevě 2013/2014 ve snaze pochopit, čím vlastně byl Maidan. Tuto otázku lze tudíž pokládat v různých polohách, s ohledem na intenci a motivaci tázání se.

Podle *Tarasa Voznjaka* (Тарас Возняк), ukrajinského politologa a kulturologa, v případě ukrajinské Revoluce důstojnosti nejde o lokální povstání, nýbrž o dějinnou událost, která zrušila pořádek světového uspořádání. Je to podle něj událost mnohem širšího významu než jak někteří komentátoři a politologové Maidan zobrazují. Maidan způsobil řadu událostí, které narušily dosavadní uspořádání Evropy a mezinárodní vztahy. Voznjak vykládá Maidan jako výbuch protestu proti cynismu a amorálnosti tehdejší vlády na Ukrajině.¹⁰ Že nedostatek spravedlnosti ve fungování ukrajinského státu byl jedním ze stěžejních důvodů vzniku Maidanu, si myslí i *Serhij Pojarkov* (Сергій Поярков) - malíř, politický komentátor a jeden ze zakladatelů AutoMaidanu.¹¹

Jaroslav Hrycak (Ярослав Грицак), historik a publicista, se zase domnívá, že Maidan představuje revoluční hnutí, jehož ústředními silami je střední třída a mládež, a základním požadavkem protestu je především změna systému, nikoli pouze změna (politických) lídrů. Podle Hrycaka proto nelze Maidan pochopit bez jeho hodnotového aspektu. Jde o hodnotový výměr ukrajinské revoluce.¹² Ne nadarmo Maidan nese také název ukrajinská Revoluce důstojnosti (Українська Революція Гідності). *Ihor Podoljak* (Ігор Подоляк), režisér a politický technolog, vyslovuje názor, že Maidan je dichotomií – formou manifestace metafyzické

¹⁰МУХАРСЬКИЙ, А., Майдан. (Р)еволюція духу, str. 83.

¹¹Tamt., str. 69.

¹²Tamt., str. 95-6.

vůle a zároveň nástrojem její realizace. Maidan je podle něj šancí změnit pravidla hry, kdy by mohla vzniknout nová plocha pro vytvoření nového politického řádu v rámci celosvětové perspektivy. Události v Kyjevě na přelomu 2013/14 se podle Podoljaka ukazují být výsledkem politické krize, systémové krize současného světového uspořádání, která je pokračováním ekonomické krize roku 2008.¹³

Ukrajinský filozof *Serhij Dacjuk* (Сергій Дацюк) zastává názor,¹⁴ že občanský protest na Maidanu na přelomu let 2013/2014 vznikl jako důsledek porušení mnoha zvláště existujících rovnováh, které tvoří jeden celek. Kritickým pro jakýkoli stát shledává právě ztrátu rovnováhy např. v geopolitické bilanci, mezi zákonodární sférou a kriminalitou vlády/byznysu, v oligarchátu, mezi sociálními povinnostmi středního a velkého byznysu, ztrátu politické, regionální, kulturní rovnováhy, apod. Právě všechny tyto rovnováhy byly na Ukrajině před Maidanem systematicky narušovány, a tudíž Maidan představuje obnovení narušených rovnováh skrze činy občanské společnosti. Maidan jakožto náměstí v centru Kyjeva – Maidan Nezávislosti (Майдан Незалежності) není podle filozofa prostorem určeným geograficky, nýbrž jako teritorium v sobě nese jisté ideové a sakrální obsahy. Maidan představuje teritorium, na němž se obnovovaly všechny ty rovnováhy, které byly narušeny v průběhu vlády Janukovyče. Ve svém dalším článku¹⁵ Dacjuk tvrdí, že Maidan je revolucí, která se ve svém uskutečnění domáhala položení civilizačních základů; místo politických a ekonomických předpokladů Maidan vytvořil nový systém předpokladů. Na Maidanu se podle autora odehrála proměna ve vnímání Ukrajinců sebe sama - Ukrajina se ukázala být státem, společnost kterého je schopna generovat civilizační inovace pro lidstvo – oproti předchozí koncepci změny řádu jako provedení reformem.

Ruský filozof *Anatolij Achutin* (Анатолий Ахутин) ve svém článku „*Událost Maidan*“ (Событие Майдан)¹⁶ si všímá především toho, že revolučních protestů na Maidanu se účastnili lidé z naprosto různých společenských vrstev, lidé odliš-

¹³Tamt., str. 108-9.

¹⁴Tamt., str. 99-106.

¹⁵ДАЦЮК, С., Цивілізаційний контекст української революції.

¹⁶ФАНАЙЛОВА, Е., Против человечности.

ných konfesí a politických preferencí. Autor následně pokládá otázku, co všechny demonstrující na Maidanu vlastně spojovalo? Podle něj násilí nad protestující mládeží, přijetí represivních zákonů 16. ledna 2014 nebylo pro Ukrajince ničím jiným než manifestovanou urážkou lidství/lidskosti (человечность) v člověku. Důvodem vzniku události Maidan proto podle Achutina není potlačení třídních či národnostních zájmů, nýbrž pošlapání právě lidství v člověku (попраніе чело́вечности в чело́веке). Každý jednotlivec na Maidanu je pro Achutina obráncem lidské důstojnosti. Další ruský filozof, *Oleg Aronson* (Олег Аронсон), nahlíží Maidan nikoli pouze jako společenství (общность), nýbrž také jako teritorium důstojností. Ukrajina jakožto stát ve svém předchozím vývoji přišla o svou důstojnost, ale bylo jedno náměstí (Maidan Nezavislosti), kam člověk mohl v průběhu revolučního hnutí přijít a ztracenou důstojnost znovunalézt.¹⁷

Originální a, dalo by se říci, shrnující náhled nabízí filozof, historik a publicista *Ihor Zahrebelnyj* (Ігор Загребельний), který ve své knize interpretující Revoluci důstojnosti dokazuje, že Maidan představuje nepovedenou revoluci.¹⁸ Svou domněnku dokládá Zahrebelnyj argumentem, že Maidan byl místem, kde se svářely dvě různé koncepce v pojetí toho, jakou má být opravdová revoluce. V protestu na přelomu let 2013/2014 v Kyjevě spatřuje tři různé diskurzy protestu 2013/2014 v Kyjevě: diskurz Nacionální revoluce jakožto ideový koncept ukrajinských nacionalistů, koncept Euromaidanu jakožto projekt politické opozice režimu, a živelný občanský diskurz protivládního protestu, který v sobě zahrnoval částečně elementy dvou předchozích diskurzů. Na Maidanu se odehrával zápas mezi koncepty Nacionální revoluce a Euromaidanu, které se podle autora liší v podstatných rysech. Především v tom, že Nacionální revoluce předpokládá opravdového revolucionáře, který projevuje uvědomělou vůli konvertovat své odhodlání k sebeobětování a násilí v politické změny. V rovině Euromaidanu však byli protestující odcizováni síle a diskurz protestu byl uměle omezován výhradně na euro-integrační rétoriku; na rozdíl od konceptu Nacionální revoluce, v němž šlo o substantiální požadavek li-

¹⁷ ФАНАЙЛОВА, Е., “Нельзя терпеть”. Майдан и война.

¹⁸ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, І., Майдан. Хроніки недореволюції (Maidan. Chroniky nedorevoluce).

kvidace režimu vnitřní okupace. Boj s režimem Janukovyče se ukazuje být pouze povrchním výměrem Maidanu. Jeho podstatou byl odpor vůči režimu vnitřní okupace a snaha o dosažení toho, aby se stát Ukrajina uskutečňoval jako subjekt světové geopolitiky, nikoli její objekt. V tomto smyslu, uzavírá Zahrebelnyj, Maidan prohrál, a místo vítězství přinesl toliko jeho iluzi; iluzi jakožto vítězství koncepce Euromaidanu.

Tato práce se rovněž ptá po tom, *co je Maidan?* Avšak, z perspektivy filozofického tazání po tom, co je akt nasazení života, v němž je člověk vědomě připraven zemřít. Co je to za fenomén, kdy je člověk ochoten dát svůj život všanc uprostřed svého běžného života, v rámci protivládního protestu, ve 21. století v centru hlavního města evropského státu? Co se děje s vědomím člověka, který za sebou zanechává každodenní život a volí cestu většího nebezpečství? Kvůli čemu jsou lidé ochotni umírat? Co přivádí člověka ke stavu, kdy ztrácí přirozený pud sebezáchovy a přestává se bát smrti, kdy už nemá strach z bolesti? Z tohoto hlediska se budeme zabývat událostmi na Maidanu v specifickém zaměření se na subjektivní zkušenost přímých účastníků protestních akcí, kteří pobývali v nejvýznamnějších dnech 18.-20. února v ulici Institutuská a přilehlých místech. Dovolujeme si v rámci zkoumání široce citovat očitá svědectví Oresta Karakevyče a Jurija Pekuša, a pojímat tato svědectví jako materiál pro výchozí soustředění se na otázky, které chceme v této práci zkoumat.

3 Svědectví

Hlavním obsahem této sekce je několik očitých svědectví (a jejich bezprostředních reflexí) demonstrujících, kteří se účastnily nejen Maidanu v jeho průběhu, ale kteří se ocitli přímo uprostřed tragických událostí v Kyjevě 18-20. února 2014. V našem zkoumání budou tato očitá svědectví a přímé reflexe použity pro formulaci ústřední otázky. Chceme zkoumat úkaz v průběhu lidského vědomí, kdy člověk navzdory přímému ohrožení svého života nemůže jednat jinak než jedná,

to znamená, že neopouští místo, kde mu hrozí úhona na zdraví a ztráta života, ale naopak má sílu ducha a vůli vracet se na ono místo, a ne jenom jednou, ale opětovně. Co je to za pocit, kdy člověk přichází o strach o svůj život? Když na člověka přestává platit strach a působení vlivu pudu sebezáchovy, právě v okamžiku, v němž by, podle očekávání, měl tento pud platit nejvíce?

Článek Taťany Katrychenko „*Kulka pod srdce v Institutské. Proč byli mайдановці připraveni položit život za Ukrajinu?*“¹⁹ líčí příběh JURIIA PEKUSHA (Юрій Пекун), 26-tiletého muže z města Stryj (Стрий) Lvovské oblasti na Ukrajině, který byl na Maidanu v jeho průběhu po delší dobu několikrát. Dne 18. února se Jurij účastnil pochodu k budově parlamentu (Верховна Рада). Při střetnutích toho dne dostal kontuzi v Marijinském parku. Dne 20. února byl raněn na Institutské, jeho tělo zasáhly tři sniperské kulky. Z ulice Institutská byl odnesen na štítu dalšími demonstrujícími, kteří odtamtud zachraňovali raněné. Jurij prošel mnoha komplikovanými operacemi na Ukrajině, poté rovněž v Polsku.

Jak poukazuje ve svém článku novinářka Taťana Katrychenko, s Jurijem Pekusem se jí podařilo mluvit dvakrát, poprvé ještě v oddělení reanimace, podruhé již rok po událostech na Maidanu. Při druhé příležitosti mu položila otázku „почему 20 февраля он упорно шел по Институтской вверх“ (proč 20. února neústupně šel po Institutské vpřed)? Odpověď Jurija Pekusha byla následující:

„Slovy se to nedá vyjádřit. [...] Je to jako ve válce, je **nějaká mez**, a jestli ji překračuješ – stáváš se nesmrtelným. **Už nemáš strach**. A my jsme tam stáli jako **jedna rodina**. Byli jsme **připraveni položit své životy** za Ukrajinu. Viděli jsme přece, co tyto zrudý dělají. Ale do té doby **se v nás všechno změnilo**. Objevila se zlost, nenávisť za vše to, co oni dělají s ukrajinským národem. Tak se stalo, že Bůh vybral ty syny Ukrajiny, bojovníky, kteří měli Ukrajinu ubránit. Nebylo nás mnoho. 300-400 lidí tvořili dějiny. Zlomili jsme je psychologicky, morálně, duchovně. Představte si situaci: oni střílejí, chlapeci

¹⁹КАТРИЧЕНКО, Т., Пуля под сердце на Институтской. Почему майдановцы были готовы отдать жизни за Украину?

padají a další jdou za nimi a vpřed, po nich rovněž střílejí, i tito padají, a za nimi jdou další. Nikdo neustoupil. Toto právě je **opravdová láska**. O níž je psáno v Bibli. A my jsme natolik **milovali jeden druhého**, že jsme **byli připraveni jeden pro druhého obětovat život**. U mnohých z nás byly **rodiny, děti, ale na ně jsme nemysleli**. Tento stav je třeba pocítit. A kdybychom tam nešli, zapracovala by taktika bumerangu – Maidan by násilně likvidovali, a bylo by ne sto smrtí, nýbrž tisíce.“²⁰

Druhý citovaný úryvek, který zde uvedeme, zobrazuje příběh ORESTA KARAKEVYCHA (Орест Каракевич). Orest Karakevych je bývalý student medicíny na univerzitě v Ivano-Frankivsku (Івано-Франківський національний медичний університет), sám pochází z města Drohobych (Дрогобич) nacházejícího se ve Lvovské oblasti. Po Maidanu, když začala okupace východní Ukrajiny ruskými vojsky, vstoupil do dobrovolnického batalionu „Ajdar“ (Айдар).

„V hlavě stále zní výstřely, před očima se na celý život uhnízdlily ty okamžiky, kdy jsem viděl, jak padají ti, kteří ještě před vteřinou běželi vedle mne... Pamatuji si, jak jsem držel štít před sebou, již proděravělý (nějakým zázrakem mě nezasáhla kulka) a běžel jsem vpřed, za raněnými... A z amunice jen stavební helma na hlavě... i když, jako u většiny tam... Vzpomínám si, jak jsem se snažil přikrýt zraněné a mediky už ne štítem, ale sebou, protože jsem chápal, že je ten štít k ničemu, že kulka jím projde jen tak... [...]

Měl jsem **strach... ale ne o sebe**, nýbrž o rodiče... pořád mi v hlavě vířila slova matky „vrať se živý“... a každou chvíli, kdy jsem čekal na smrt, jsem

²⁰ „Словами этого не передать. [...] Это как на войне, есть некая полоса, и если ты ее переступаешь – ты бессмертный. Уже не страшно. А мы там стояли как одна семья. Мы готовы были отдать свои жизни за Украину. Мы же видели, что эти уроды делают. Но к тому времени внутри нас все поменялось. Появилась злость, ненависть за все, что они с народом украинским делают. Так случилось, что Бог выбрал тех сыновей Украины, воинов, которые должны были отстоять Украину. Нас не было много. 300-400 человек делали историю. Мы сломали их психологически, морально и духовно. Представьте ситуацию: они стреляют, ребята падают, а другие идут за ними и вперед, в них тоже стреляют, те падают, а за ними идут другие. Никто не отступил. Это и есть настоящая любовь. О ней написано в Библии. И мы настолько друг друга полюбили, что были готовы друг за друга жизнь отдать. У нас у многих семьи, дети были, но мы о них не думали. Это состояние надо почувствовать. И если бы мы не пошли, сработала бы тактика бумеранга – Майдан зачистили, и было бы не сто смертей, а тысячи.“ Z ruštiny do češtiny přeloženo a zvýrazněno autorkou.

si říkal „**odpusť, mami, ale nemohu jinak...**“.[...] Divil jsem se **nebojácnosti** Ukrajinců. Na začátku nás v tom pekle nebylo víc než padesát... a **nehledě na všechny smrti, lidé se vrhali dopředu**, k barikádě... Ztratil jsem hlas, když jsem se je snažil vrátit, vysvětlit, že jestli je tam zabijí, my budeme muset jít za nimi, protože **svědomí nám nedovolí ponechat je napospas**... [...] Ptají se mně – proč jsme tudy běželi, když jsme viděli, že tam zabíjejí? Já řeknu proč. Nechtěli jsme tam běžet, měli jsme strach... ale když jsme viděli, že **naši bratři**, ti, s kým jsme drželi obranu v posledních dnech, umírají a křičí o pomoc, nemohli jsme je nechat... Nazývám je bratry, byť jsem skoro žádného z nich neznal... Skoro nikdo z nás neměl amunici, štíty byly dřevěné u některých... ale v tom okamžiku na to nikdo nemyslel... [...] Stydím se přiznat, ale pokaždé, když jsem sestupoval s novým raněným dolů k hotelu, byl jsem rád, že mám možnost odtamtud odejít... ale daleko sejít jsem nemohl – **jediný pohled tam, vpřed, a já se vracel zpátky** (do ulice Institutská – pozn. autor.) ... jak je to možné, oni tam umírají, zatímco já budu v bezpečí zde?“²¹

Na několik otázek k řešené problematice formulovaných autorkou této diplomové práce Orest laskavě odpověděl skrze sociální síť:

Mnoho patriotů na Maidanu, když se jich ptali, jak dlouho tu ještě budete,

²¹“В голові досі лунають постріли, перед очима на все життя закарбувалися моменти, коли бачив, як падають ті, хто ще секунду назад біг з тобою поряд.. Пам'ятаю, як тримав щит перед собою, вже продірявлений, (якимось чудом пуля не зачепила мене) і біг вперед, за пораненими.. А з аmunіції тільки будівельна каска на голові..втім, як і у більшості там.. Пам'ятаю як старався прикрити поранених і медиків вже не щитом, а собою, бо розумів, що толку з того щита нуль, що куля проб'є його тільки так..[...] Було страшно.. страшно не за себе, а за батьків.. постійно крутились слова матері в голові " повернись живий.." і кожної миті чекаючи смерті думав "пробач, мамо, інакше не можу.." [...] Я дивувався безстрашності українців. спочатку там в пеклі нас було не більше 50.. і незважаючи на всі смерті люди рвались вперед, під барикаду.. Я зірвав голос, намагаючись повернути їх, пояснити, що якщо їх там положать, ми повинні будемо піти за ними, бо совість не дозволить залишити їх напризволяще...[...] Мене питають - для чого ми туди бігли, якщо бачили, що там вбивають? я скажу для чого. ми не хотіли бігти туди, ми боялись.. але коли бачили, що наші брати, ті з кими ми тримали оборону останні дні, гинуть і кричать про допомогу, ми не могли їх кинути.. Я називаю їх братами, хоч майже нікого не знав.. майже ні в кого з нас не було аmunіції, щити були дерев'яні у декого.. але в той момент про це не думалось...[...] Сидно признатись, але кожен раз, коли спускався з новим пораненим вниз до готелю, то радів, що маю можливість піти звідти.. але далеко спуститись не міг - один погляд туди, вперед, повертав назад.. як же ж так, вони там гинуть, а я буду в безпеці тут?” Převzato z veřejného příspěvku na stránce *Майдан 18-20 февраля. Как всё было* /Maidan 18-20 února. Jak se vše stalo/ v sociální síti Facebook. Z ukrajinštiny do češtiny přeloženo a zvýrazněno autorkou.

*odpovídali, " jdeme do konce". Co dle Tvého názoru mínili, když toto říkali?
Co pro Tebe znamená „jít do konce“?*

Vítězství nebo smrt. Ustupovat není kam, a ani jsme nikdy neustupovali.
(Перемога або смерть. Відступати нема куди, та й не відступали ніколи.)

*Jaké myšlenky, pocity a ideje Tě naplňovaly v nejnebezpečnější okamžiky
na Maidanu/Hruševského/Institutské? Co podle Tebe přesvědčilo lidi zůstat
tam, kde hrozilo bezprostřední nebezpečí pro jejich život a zdraví?*

Neměli jsme na vybranou. Viz první otázku. A ještě za námi byly ženy
a děti, a stále jsou. (Не було вибору. Дивись п. 1. А ще за нами жінки і
діти були і є.)

*Na Maidanu lidé skandovali „Воля або смерть!“ (Svoboda nebo smrt!).
Co vkládáš v tato slova, a co podle Tebe cítili lidé protestující na Maidanu,
když toto skandovali?*

Svobodu od toho, aby nám bylo diktováno. Žít ve svobodné zemi, podle
svědomí. (Воля від того, що нам диктують. Жити у вільній країні, по
совісті.)

*Klíčový moment na Maidanu. Jaký okamžik na Maidanu je podle Tebe
nejdůležitější ve všech ohledech?*

20. února. (20 лютого.)

*Jaké je Tvoje stanovisko k fenoménu sebeobětování Nebeské Setniny? Ja-
kou silou nebo díky čemu je něco takového vůbec možné?*

Abych řekl pravdu - vše se odehrálo spontánně, nikdo ze začátku nevěděl
a nechápal, co se bude dít. A pak prostě zachraňovali svoje lidi. [. . .] (Чесно
- вийшло спонтанно, ніхто не знав і не розумів, що буде. А потім просто
забирали своїх. [. . .])

*„Честь Батьківщини понад життя!“ (Čest vlasti je víc než život!).
Jaké pocity u Tebe vyvolává tato idea? V co, podle Tebe, věří patrioti, kteří
jsou o tom přesvědčeni?*

To, co ozvučuje. Čest vlasti začíná u vlastní cti. Proto je víc než sám
život. (Так, як звучить. Честь батьківщини починається з власної честі.

Тому вона вище життя.)

Co pro Tebe znamená Maidan jako nadčasový jev?

Snaha vybojovat svobodný život. (Спроба вибороти вільне життя.)

Na jednom z dokumentárních videí Babylonu 13 demonstrant vysvětluje svoje pobývání na barikádách v ulici Hruševského slovy "Miluji Ukrajinu". Co konkrétně míní pod výrazem "Ukrajina" ti, co toto říkají? Co naplňuje pojem "vlasti" (батьківщина), které patrioti vyznávají lásku?

Rodná zem. Země tvých rodičů. Totéž co „miluji rodinu“. (Рідна земля. Земля твоїх батьків. Те саме, що "я люблю сім'ю".)

Čeho má být nejvíce schopen revolucionář?

Nevzdávat se. (Не здаватись.)

Třetí citovaný úryvek je převzat z příspěvku lékařské psycholožky EVGENIE IGRUNOVÉ, který byl publikován v sociální síti Facebook. Na začátku Evgenia popisuje svou rozmluvu s devatenáctiletým Denisem, který byl jako i Orest v ulici Institská v těch dnech, kdy došlo k nejtragičtějším událostem.

"Zeptala jsem se ho: <proč jsi tam šel, když je ti pouhých devatenáct let?> [...] Udiveně na mě pohlédl a řekl: <jak to, ožením se, narodí se mi syn, půjde ven do centra města a první, komu se to namane, komu se bude chtít, bude ho moci střílet do hlavy? **Nač je mi pak vůbec takový život?**>... To je důvod, proč jsem přišla i já. [...] Pochopila jsem, že už to nejde vydržet. [...] Miluji svou zemi a mám být zde. [...] Na barikádě byl můj nejlepší přítel, můj kolega [...] **ten pocit**, na který nikdy nezapomenu, se svými principy lékařského psychologa, že nenávist není možné zničit nenávistí, ale pouze láskou... Když jsem čekala na něj, aby se odtamtud dostal živý a vidím ten kouř, když se on objevuje, zapaluje cigaretu, a já se na něj dívám, a pro mě platí pouze – živý. Věděla jsem, že **kdyby přišel jen o jedinou kapku krve, беру skalpel a je mi to jedno, lezu na tu barikádu. Ten pocit** byl takový divoký, instinktivní. Něco takového se v lidech probudilo, nejen u mě, ale u i v těch lidech, které jsem tu viděla. Je to pocit teritoria.

A když někdo říká, že tam šli pod kulky, hloupí, proč – nemůžu to poslušat, protože jsem schválně četla biografie lidí, kteří tam zahynuli. Byli to lidé s vysokoškolským vzděláním, **uvědomělí**, lidé, kteří znali zákon. Byli si vědomi toho, co a jak se zrovna děje. Padli právě jako první, protože bránili své teritorium. **Oni překročili tu mez**.[...]”²²

Na otázku, proč šel do ulice Institutská, kde lidé byli odstřelováni snipery, Denis odpovídá úvahou, že pokud by on nyní nevyjádřil svůj protest a nepřijetí takové situace, pak by život s uvědoměním, že se něco takového může lidem vůbec dít, neměl žádnou cenu. Jsou věci jistého rázu, které když připustíme, znehodnocují život jako takový, a jen ten život stojí za to, aby byl žit, pokud jsme ochotni některé věci nepřipustit, nedovolit, aby se nám v tomto životě děly. Povaha zmíněného rozlišení je jedním z ústředních témat dané práce. Evgenia ve svém komentáři dále popisuje okamžik, kdy přišla o jakýkoli pocit strachu, který líčí jako neurčitý pocit instinktu, v němž je člověk odhodlán vzdát se všeho a jen se vrhnout vpřed, v ústřety nebezpečí, nasadit vlastní život, instinktivně, ale i uvědoměle. Co je to vlastně za pocit v tom okamžiku buď/anebo? Pokusíme se na tuto otázku nalézt odpověď v následujících kapitolách.

V mnoha jiných případech, když přímí účastníci Maidanu ve vzpomínkách reflektují události a vlastní zážitky, zmiňují podobnými výrazy velmi spřízněné pocity. Tak například Dmytro Bulatov, občanský aktivista a člen AutoMaidanu,²³

²²“Я спитала у нього: „ навіщо ти туди йшов, тобі ж усього 19 років?». [...] Він здивовано озирнувся на мене і сказав: „а що, я одружуся, в мене народиться син, піде гуляти в центр міста і його перший ліпший, хто захоче зможе в голову зняти і все? То навіщо мені таке життя?». ... То є причина по якій і я прийшла. [...] Я зрозуміла, що неможливо терпіти. [...] Я люблю свою країну і маю бути тут. [...] На барикаді був мій найкращий друг, мій колега [...] відчуття, яке я ніколи не забуду, зі своїми принципами, як медичного психолога, що ненависть не можна винищити ненавистю, а лише тільки любов'ю... коли я чекала його, щоб він вийшов живий і я бачу той дим, коли він виходить, підпалює цигарку і я на нього дивлюся, а в мене тільки одне – живий. Я знала, що, якщо з нього впаде хоч капля крові, я беру скальпель і мені пофіг, я лізу на ту барикаду. То відчуття було якесь дике, інстинктивне. Щось таке в людях прокинулося, не тільки в мене, а і в тих людях, яких я тут бачила. Це відчуття території. І, коли кажуть, що там полізли під кулі, дурні, навіщо, - я не можу того чути, бо я читала біографії навмисне людей, що там загинули. Це були люди з вищою освітою, свідомі, люди, які знали закон. Вони знали, що і як відбувається. Вони першими і лягли, тому що вони захищали територію. Вони перейшли ту межу.” Převzato z veřejného příspěvku na stránce *Майдан 18-20 фебруаря. Как всё было.* v sociální síti Facebook. Z ukrajinštiny do češtiny přeloženo a zvýrazněno autorkou.

²³ АвтоМайдан. Skupina organizovaných automobilistů, jedna ze strukturních jednotek Maidanu.

uvádí, že v průběhu protestu se on ani ostatní demonstrující „nemohli už zastavit, protože naše nevole a hněv byly natolik silné, že **strach zmizel**” (И мы не могли уже остановиться, потому что наше недовольство и гнев были настолько сильными, что страх пропал.).²⁴ Mychajlo Havryljuk, kozák Čtvrté setniny Samobransy Maidanu, jako ústřední motivaci zmiňuje budoucnost svého dítěte: „**Nechtěl jsem, aby moje dítě bylo rabem.**“ (Я не хотів, щоб моя дитина була рабом.).²⁵ Jedenadvacetiletá dobrovolná lékařka Olesya Zhukovska na otázku, za co lidé dávali všanc své životy na Maidanu, odpovídá: „[...] **za svobodnou Ukrajinu.** [...] Za naši svobodu. [...] Protože jsme **povstali kvůli budoucnosti.**“ (... за вільну Україну. [...] За нашу свободу. [...] Бо ми повстали заради майбутнього.)²⁶ Pavlo Djokin, devatenáctiletý student ze Lvova, který byl v ulici Institutská 19-20. února, vysvětluje svoji připravenost k radikálním činům na Maidanu takto: „Byl jsem připraven, [...] **protože lepší je zemřít ve stoje, než žít na kolenou.** [...] chtěl jsem vybojovat lepší budoucnost pro své děti, pro svou zem.“ (Я був готовий, ... бо краще померти стоячи, ніж жити на колінах. [...] хотів вибороти краще майбутнє для своїх дітей, своєї країни.).²⁷ Volodymyr Parasjuk, aktivista Maidanu, člen Samobransy, uvádí: „Byl jsem **morálně připraven jít na smrt. Jít do konce.**“ (Я був морально готовий йти на смерть. Йти до кінця.)²⁸ Na otázku, co je podle něj důvodem, že muži a chlapci běželi do ulice Institutské, přestože věděli, že tam mohou být zabiti, uvádí: „Protože chtěli zvítězit, **neměli už žádného strachu.** [...] Lidé zahynuli ne kvůli politice, ale **za svobodu, za Ukrajinu, za to, v co svatě věřili.**“ (Бо хотіли перемоги, більше не мали страху жодного. [...] Люди загинули не за політику, а за волю, за Україну, за те, в що свято вірили.)²⁹ Dmytro Slaboshynskyj, autor knihy *Гамбіт Надії* (Gambit naděje), která představuje vydání jeho zápisků psaných v průběhu Maidanu, v jedné ze svých pozorovacích úvah píše: „I вони

²⁴МУХАРСЬКИЙ, А., Майдан - (R)еволюція духу, str. 36.

²⁵Tamt., str. 43.

²⁶Tamt., str. 48.

²⁷Tamt., str. 77., 79.

²⁸Tamt., str. 65.

²⁹Tamt., str. 65-66.

знають, що стоятимуть тут - принаймні більшість із них - до кінця.“ (А oni vědí, že tu budou stát - alespoň většina z nich - do konce.)³⁰

4 Shrnutí. Výchozí tázání

Pohlédneme-li na daná citovaná svědectví a úvahy detailněji, objevíme jisté opakující se motivy. Tak demonstranti a aktivisté Maidanu mluví o pozbytí strachu před radikálními činy, o ztrátě strachu z nebezpečí úhony na zdraví a životě. Zmiňují hněv a zlost jako to, co zastínilo strach (Pekuš, Bulatov, Parasjuk). Orest Karakevych a Jurij Pekush shodně dokládají zaujetí pro lidi na Maidanu, když je zachraňovali před ostřelováním sniperů a odhlédnutí od vlastních rodin, rodičů, žen a dětí. Mluví o sounáležitosti mezi bratry v boji (побратими), mluví o lásce mezi přáteli, za které byli ochotni obětovat život. Evgenie Igrunová a Jurij Pekush zdůrazňují pocit překročení meze, která zbavuje strachu. V překračování oné meze je člověk rozhodnut jít do konce (Parasjuk, Slaboshynskyj) a v tom okamžiku je připraven zemřít. Ten pocit, instinktivní, ale i uvědomělý, jak uzavírá Evgenia Igrunová, představuje odhodlání odhlédnout od svého biologického života. Pro svobodu, za svobodnou Ukrajinu (Karakevych, Zhukovska, Parasjuk). Také ve jménu budoucnosti, ve jménu budoucnosti (i zatím nenarozených) dětí.

Položme si proto nyní následující otázky: Co znamená „jít do konce“? Co znamená „svoboda nebo smrt“? Co znamená neodcházet z Maidanu, když se na něm střílí do lidí, a na ulicích leží těla obětí? Co to znamená „nemít strach ze smrti“? Co znamená okamžik „buď/anebo“ jakožto „teď nebo nikdy“ Romana Huryka (viz Úvod)? Co znamená „vítězství nebo smrt“? Co znamená „milovat vlast“? Nakolik můžeme vůbec pochopit, co je to boj za svobodu? Pro co je možné v tomto světě umírat? Je to natolik abstraktní pojetí, že již nevíme, jaké jsou skutky dle tohoto hesla vyjadřujícího hlubinné přesvědčení. Představme si to tak – jako nutnost někdy obhájit tuto neuchopitelnou, abstraktní svobodu svým tělem, fyzickou přítomností vlastního těla v místě, kde je potřeba, a tím demonstrovat *odpor*. Odpor,

³⁰СЛАБОШПИЦЬКИЙ, М., Гамбіт Надії, str. 49.

který můžeme uvažovat v intelektuální rovině, rozvádět jako téma k úvaze, ale nakonec, když dojde na uzurpaci svobody, co se děje? Přesně totéž, co se děje, při její obraně – vystoupení osoby v nejryzejším popření její předmětnosti při manifestaci odporu. Tělo proti tělu. Něco tak abstraktního jako je pojem bránit něčím naprosto předmětným jako je tělo.

To je to, co v této práci nazýváme *kategorická disjunkce buď/anebo*, ono „Teď nebo nikdy“ Romana Huryka; okamžik buď/anebo, v němž se člověk rozhoduje jít do konce a na konci bude klást odpor, jde do boje na život a na smrt, v němž je připraven zemřít a v tu chvíli zvolá „Svoboda nebo smrt!“. A když toto dělá, tak vítězí - ve vítězství i ve smrti. Neboť v okamžiku buď/anebo se rozhodl *jít do konce* a na konci *klást odpor*. Vítězí ve vítězství (svoboda) i ve smrti (ztráta předmětného života), protože záhubou zde není biologická smrt, nýbrž zneuznání sebevědomí (rabské vědomí).³¹

Zvolání „Svoboda nebo smrt“ bylo Orestem Karakevychem v třetí sekci *Svědectví* dané kapitoly alternativně přeformulováno do výrazu „Vítězství nebo smrt“. Tato alternativa však, jak se zdá, může patřit jak revolucionáři proti diktatuře, tak i obránci diktátorského režimu, jak bojovníku za osvobození, tak i imperiálnímu okupantovi. Neboť všichni tito bojují na život a na smrt a v tomto boji nasazují

³¹ Ukrajinci se ve svých dějinách již setkali se situací, v níž své osudové místo zaujímal všudypřítomný boj na život a na smrt. Druhé z *Deseti příkazů ukrajinského nacionalisty* (Декалог: Десять заповідей українського націоналіста) zní ve formě kategorické disjunkce: «Здобудеш Українську Державу, або загинеш в боротьбі за неї.» (Buď/ získáš Ukrajinský Stát, anebo zahyneš v boji o něj), in: *Місія Бандери*, str.61. Také Stepan Bandera (Степан Бандера) zmiňuje neodvratné buď/anebo, před kterým se ukrajinský národ již jednou ocitl, před ultimátem imperiálního okupanta „скоритися, або бути знищеним“ (nechat se podrobit, anebo být likvidován). (*З невичерпного джерела /Z bezmezného zdroje/* in: *Перспективи української революції*, str. 472-6.) O okamžiku buď/anebo mluví Bandera ve svém dalším článku, v němž poukazuje na „smrtící alternativu“, před kterou část ukrajinského národa postavil bolševický režim: fyzická likvidace v bolševické mučírňě, anebo nacionální sebezničení skrze přijetí moskevsko-komunistického smyslu (ества). (*Хоч які великі жертви, боротьба конечна /Jak veliká by nebyla oběť, zápas je nutný/* in: tamt., str. 411-16). Ukrajinský filozof Dmytro Doncov (Дмитро Донцов) se ve své knize *Націоналізм /Nacionalismus/* rovněž věnuje analýze okamžiku buď/anebo, který ovšem formuluje protikladně vůči koncepci Stepana Bandery, jako ultimátum, které revolucionář/bojovník za osvobození/odbojář sděluje sám sobě: „або перемогти або загинути“ (buď zvítězit nebo zahynout). (Донцов, Д., *Націоналізм*, str. 237.) Podle Doncova stojí každý národ před dilematem: buď zvítězit nebo zhynout, buď panství (svoboda) nebo rabství (podrobení). Zvítězit znamená nestát se rabem, obhájit své národnostní vůli a citění, i cenou obětování života; zahynout znamená stát se rabem. Doncov interpretuje okamžik buď/anebo jako jistou skutečnost rozhodnutí pro boj na život a na smrt, zápas za suverenitu národa ve jménu Idey Nationis, ve kterém člověk buď zvítězí, anebo zemře, ale rabem se nestane, nebude nikdy podroben, a nikdy nebude zneuznaná jeho svoboda.

své životy. Pro to, abychom mohli rozvést daný problém více, je nyní nutné přejít do další části práce, abychom uchopili koncept *nasazení života* pomocí Hegelovy analýzy v teorii o panství a rabství (Část III) a pojem *pýchy*, jak je formulován u Augustina (Část IV).

Část III

Nasazení života v Hegelově teorii o panství a rabství

V kapitole „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“ ve *Fenomenologii ducha*³² se Hegel zabývá konstitucí a vývojem sebevědomí individua skrze výklad řady pojmů a tvrzení. My se v této práci zaměříme na Hegelův pojem osvědčení smrti a na jeho interpretaci aktu nasazení života. Abychom však mohli s touto dílčí částí Hegelovy filosofie pracovat, bude třeba se zabývat také těmi pojmy, které dané problematice předcházejí. To znamená, že se v této kapitole zaměříme na pojem sebevědomí jako stupňovitý vývoj vědomí, pohyb uznání (Sekce 1), panskou a rabskou formu vědomí (Sekce 2), a osvědčení smrti v elementární situaci boje o uznání (Sekce 3), abychom z interpretace těchto relevantních pojmů mohli dospět k Hegelovým tezím ohledně *nasazení života* individua (Sekce 4).

Osvědčení smrti (die Bewährung durch den Tod) představuje u Hegela nutný aspekt v boji o uznání sebevědomí tím druhým v základní situaci počátečního vývoje vědomí subjektu. Vědomí (das Bewusstsein), které se osvědčuje v boji na život a na smrt tím manifestuje popření své předmětnosti, a tím také jistou převahu (samostatnost, selbstständigkeit) nad každým jiným vědomím, které toho není schopno (nesamostatnost, unselbstständigkeit). Dále však pro tuto podobu podání sebe jakožto čisté abstrakce není na (nej)vyšším stupni vývoje vědomí místa; tam, kde dochází k pohybu uznání právě za absence boje na život a na smrt, a kde se dvě sebevědomí uznávají jakožto vzájemně se uznávající. To znamená, že v okamžiku dání svého biologického života všanc člověku jde o uznání jeho sebevědomí tím druhým, proto se osvědčuje smrtí, to ho však dle Hegelova konceptu zasazuje toliko do elementární situace zápasu dvou protikladných sebevědomí, v jehož důsledku tomuto vědomí přináleží forma panství nebo rabství.

³²HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, str. 154-161.

Obojí se podle Hegela v rámci dialektiky pána a raba ukazuje být výsledkem toliko domnělého uznání (jednostranného a nerovného). Příčinou vzniku samostatného a nesamostatného sebevědomí je ten okamžik, kdy jedno ze sebevědomí není schopno se svého biologického života vzdát, neboť v něm vidí svou bytnost.

Zároveň, je nutné mít na paměti, že v oboustranném a rovném pohybu uznání nedochází z podstaty pojmu pohybu uznání k boji na život a na smrt, jelikož to by podmiňovalo likvidaci (jednoho z) vědomí. Smrt je v tomto případě „záporem bez samostatnosti“ (Negation ohne die Selbstständigkeit), jak poukazuje Hegel. Dochází zde sice k překonání předmětnosti života, ovšem pouze abstraktně, nikoli překonání jako „zápor vědomí, které překonává tak, že překonané uchovává“ (nicht die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt).³³ Hegelova teorie vývoje sebevědomí tudíž připouští situaci, kdy proti sobě v boji na život a na smrt budou stát dvě čistá bytí pro sebe (pán proti pánovi), kdy každé z těchto dvou vědomí bude v tom okamžiku popírat svou předmětnost a sebe sama podávat jako čistou abstrakci; dávat svůj život všanc a vznášet nárok na život druhého. V této situaci však, jak již víme, nebude vykonáván dvojitý a oboustranný pohyb uznání, nevznikne vzájemné uznání ve svobodě dvou sebevědomí, nýbrž budou bojovat ne na život, ale na smrt.

Je ovšem zřejmé, proč v oboustranném a dvojitém pohybu uznání nedochází k zápasu; oboustranné nasazení života by totiž nemohlo zprostředkovat to, oč dvě vědomí usilují, jistotu sebe sama. Jelikož to vědomí, které v boji přežije, i to, které bude likvidováno, nedosáhne svého cíle. V uznání vzájemně se uznávajících nedochází k zápasu. Aby se sebevědomí mohlo uskutečnit, aby mohlo získat svobodu, potřebuje být pro jiné sebevědomí. Aby vědomí dosáhlo svobody, potřebuje být uznáno sebevědomím a to uznávající sebevědomí uznat. Pouze tak se vědomí člověka realizuje jakožto svoboda. Svobodný se totiž konstituuje mimo kategorie panství a rabství, neboť každé panství je závislé na rabství; oproti úplné samostatnosti a nezávislosti.³⁴ V pohybu uznání se vědomí realizuje mimo formy pána

³³HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, str. 157.

³⁴KARÁSEK, J., *Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve Fenomenologii ducha*, in: *Místo*

a raba.

V rámci Hegelovy teorie však nelze, jak se zdá, vyloučit představu samostatného panského sebevědomí, které se nikdy nepřeklene do rabského sebevědomí, ale zachovává si svoje panství; pán, který se nikdy nestane rabem. Prototypem takového panství je pro nás *vůdce v imperiální říši*. Ozřejmněním daného problému se budeme zabývat v Části V této práce, v níž provedeme diferenciaci Hegelova konceptu nasazení života v osvědčování smrti pomocí Augustinova pojetí pýchy.

1 Pohyb uznání

Hegel představuje pojem sebevědomí (Selbstbewusstsein) jakožto pohyb k sobě samému, jako návrat od bytí pro jiné k bytí pro sebe – a právě tento pohyb představuje akt utváření sebe-vědomí.³⁵ Sebevědomí je pohybem návratu z jinačnosti (die Rückkehr aus dem Anderssein).³⁶ Tento návrat však podle Hegela není možný bez své vnějškovosti, to znamená není možné, aby se sebevědomí navrátilo k sobě, aniž by před tím vystoupilo mimo sebe. Sebevědomí prochází třemi vývojovými stupni. Na prvním stupni vývoje je sebevědomí jednoduchým abstraktním pojmem vědomí, bytím o sobě (Ansichsein). Na druhém stupni dochází k zpředmětnění vědomí, kdy se sebevědomí nachází ve své vnějškovosti a je bytím pro jiné (jinačností, Anderssein). Na třetím stupni se sebevědomí stává čistým bytím pro sebe (Fürsichsein). Tento vývoj představuje akt uskutečnění a sebeuvědomování vědomí. Vědomí se dialekticky vyvíjí, kdy výsledkem tohoto dialektického pohybu uznání (die Bewegung der Anerkennung) se sebevědomí stává uznaným a uznávajícím.

Jakožto *nerozlišená jednota* představuje vědomí jednoduché Já v jeho žádostivosti (die Begierde), kdy si je vědomo sebe jako sebevědomí, aniž by vědělo o tom druhém vědomí jako o sebevědomí. Tím, že ke světu přistupuje v žádosti-

fenomenologie v současném myšlení, str. 95. Samostatnost sebevědomí je podle interpretace Jindřicha Karáska podstatně spjata s jeho nezávislostí; překonat vlastní nesamostatnost je možné pouze jako uznání druhého a požadovat to vzájemně od druhého, a tím takto získat nezávislost.

³⁵HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, str. 154-155.

³⁶Tamt., str. 148., (Srv. *Phänomenologie des Geistes*, str.: 121).

vosti znamená, že zároveň nerozlišuje mezi svým vědomím sebe a svou vlastní předmětností, přistupuje ke světu bezprostředně. Takto je jednoduchou nerozlišenou jednotou vědomí. K rozlišování dochází ve fázi uvědomění si toho druhého, kdy se k němu vztahuje ve formě zápasu, tedy v boji na život a na smrt. V tomto boji vědomí rozlišuje mezi svou vlastní bytností a svou tělesnou předmětností, kterou je na tomto stupni vývoje schopno popřít ve jménu své bytnosti, a kterou nahlíží mimo tuto předmětnost. Nedospívá však zatím k uvědomění, že právě zachování této předmětnosti mu může poskytnout uskutečnění jakožto jednotné bytosti ducha a těla. To určuje také jeho vztah k tomu druhému, kterého v dané etapě neuznává, ale chce ho zničit v boji na život a na smrt: dává proto svůj život všanc a vznáší nárok na život toho druhého. Neuvědomuje si zatím, že jak jeho vlastní předmětnost, tak i předmětnost toho druhého je podmínkou pro jejich vzájemné uznání v pohybu uznání, který je jediným způsobem uskutečnění sebevědomí v jeho samostatnosti a nezávislosti. Teprve poté, co vědomí dospěje k tomuto uvědomění, je schopno vykonat pohyb uznání v další fázi vývoje. Uznáním a uznávajícím sebevědomím, to znamená skutečným sebevědomím, v okamžiku uvědomění, že je potřeba nejen být s to popřít vlastní předmětnost, ale i uchovat ji; nechat se uznat tím druhým a uznávat toho druhého, aby se takto mohlo uskutečnit. To je vědomí jako jednota rozlišeného; Hegel o ní mluví jako o zdvojeném sebevědomí ve jeho jednotě (die Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit). Takto Hegel určuje sebevědomí jako *jednotu rozlišeného* (die Einheit des Unterschiednen).³⁷

To, jakým je sebevědomí o sobě a pro sebe, jaké je ze své podstaty, je pouze uznané sebevědomí. Pohyb uznávání je proto podle Hegla nutné uchopit jako zdvojení sebevědomí v jeho jednotě (der Verdopplung des Selbstbewusstseins in seiner Einheit). Hegel tvrdí, že sebevědomí není možné bez uznání druhých. V pohybu uznávání sebevědomí vychází ze sebe – musí vyjít ze sebe, aby našlo druhé sebevědomí a uznalo je.³⁸ Pak se musí navrátit k sobě z jinakosti – a být uznané. A to musí být vykonáno oběma vědomími navzájem. V tomto *oboustranném uznávání*

³⁷Tamt., str. 149., (Srv. Phänomenologie des Geistes, str. 122.)

³⁸Tamt., str. 151.: „aby bylo [...] překonání, musí být to jiné“ (Srv. Phänomenologie des Geistes, str. 126.: dass... Aufheben sei, muss dies Andere sei).

dvou sebevědomí spočívá tudíž také *dvojitost sebevědomí*.³⁹

V rámci shrnutí můžeme konstatovat, že jsme se obeznámili s *čistým pojmem uznání*, tedy že jsme dospěli k takovému pojetí pohybu uznání, které nám má představit *sebevědomí jakožto zdvojení v jeho jednotě* čili *sebevědomí jako rozlišenou jednotu dvou vědomí*.⁴⁰ Tento pohyb vykládá Hegel jako pohyb o třech dialekticky vývojových stupních: bytí o sobě, bytí v jiném/pro jiné, bytí pro sebe. Nakolik v prvním stupni vědomí *není v jiném neuvědoměle*, natolik ve třetím stupni *není v jiném uvědoměle*. Mezi prvním a třetím stupněm je ovšem pohyb návratu k sobě skrze překonání svého *uvědomění, že je v jiném*. Tento pohyb, proces sebeuvědomování, předpokládá akt návratu k sobě, a to zase znamená nutnost tomu předcházejícího nacházení se v jiném; jak již zaznělo výše, sebeuvědomění předpokládá jinakost. Vědomí v pohybu uznání musí nejen samo vykonávat tento pohyb, ale požadovat to i od druhého.

S odkazem na dané předpoklady zde můžeme vyslovit závěr, že podle Hegelovy teorie o pohybu uznání jako dvojitosti sebevědomí, *v rámci konstituce člověka jako sebevědomé bytosti je nutné nejen konání vědomí tohoto člověka vůči sobě a vůči druhému, ale i druhého (vědomí člověka), který by konal totéž rovněž dvojité, tj. vůči sobě a vůči druhému*. Jak již víme, v úvodu kapitoly „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“ mluví Hegel o pojmu sebevědomí rovněž jako o *duchovní jednotě v jejím zdvojení*.⁴¹ Sebevědomí se zdvojuje ve své jednotě právě pohybem uznávání, stává se díky tomu rozlišenou jednotou, to znamená, že se stává pravou skutečností. A pouze v tomto smyslu můžeme mluvit o pojmu uznání v jeho pravém významu, neboť pokud je sebevědomí uchopováno jako rozlišená jednota dvou vědomí, pak vykonání uznání, které tomu předcházelo, bylo rovné (jako konání vůči sobě a vůči druhému) a oboustranné (jako konání obou vědomí zároveň).

³⁹HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, str. 155.: „Pohyb [uznání] je [...] naprosto dvojitý pohyb obojího sebevědomí [...] jelikož to, co se má státi, může být vykonáno pouze oběma“. (Srv. *Phänomenologie des Geistes*, str. 129.: „Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewusstsein. [...] weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann.“)

⁴⁰HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, str. 154.

⁴¹Tamt., str. 154.

2 Pán a rab

(a) Zápas protikladných sebevědomí

Když Hegel mluví o zápasu protikladných sebevědomí, má na mysli jeho dva extrémy, samostatné (uznané) a nesamostatné (uznávající) sebevědomí; panství a rabství (die Herrschaft und die Knechtschaft). A říká, že uznání, ke kterému zde dochází, je pouze domnělé. To proto, že je jednostranné a nerovné.⁴² V tomto nerovném pohybu uznání je samostatné sebevědomí pána uznáváno, ale neuznává, a nesamostatné sebevědomí raba uznává, ale není uznáváno. Je zřejmé, že tím tato podoba pohybu uznání neodpovídá Hegelově představě dvojitosti sebevědomí a oboustrannosti pohybu uznání.

V zápasu má vědomí za to, že aby se plně realizovalo jako sebevědomělé, je potřeba provést čistou abstrakci bytí pro sebe, tj. provést čistý zápor svého předmětného způsobu, ukázat sebe jako sebevědomí, které „není připoutáno k předmětnosti světa a životu”.⁴³ Hegel dovozuje, že se tato čistá abstrakce sebevědomí děje *osvědčením v boji na život a na smrt*. V tomto boji vědomí koná zároveň dvojí: dává svůj život všanc, a vznáší nárok na život toho druhého.

Z boje na život a na smrt u Hegela vycházejí dvě formy vědomí, pán a rab, avšak tím způsobem, že je pohyb uznání, jak je dle svého pojmu, deformován. Nerovnost a jednostrannost pohybu spočívá pak v tom, že první vědomí dává všanc svůj život a vznáší nárok na život toho druhého, ale to druhé vědomí nachází bytnost v životě, v předmětné stránce svého bytí, proto je pro ně nemožné se jí vzdát – ukazuje se takto jako rabské vědomí, které uznává (pána), ale není uznáváno; naproti tomu pán je uznáván (rabem), ale neuznává. Panství a rabství jsou pro Hegela dvě formy zápasících protikladných sebevědomí, která povstávají v nerovném a pouze jednostranném uznání, a které proto jakožto dva extrémy nikdy nevytvoří „jednotu rozlišeného“, nevytvoří „duchovní jednotu v jejím zdvojení“.

⁴²HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, str. 155-161., (Srv. *Phänomenologie des Geistes*, str. 127-136.)

⁴³Tamt., str. 156.

Lze konstatovat, že toto nerovné uznání není uznáním vzájemně se uznávajících.

(b) Smrt a práce

Panské a rabské vědomí se podle Hegela liší ve svém různém vztahu ke *smrti* (der Tod) a k *práci* (die Arbeit). Pán je podle Hegela samostatné vědomí, které v boji na život a na smrt provádí čistou abstrakci sebe sama vůči životu, tj. dává svůj život všanc, a tím se utvrzuje jako bytí pro sebe. Uvědomuje si, že jeho bytnost je právě v něm, a že se proto dokáže vzdát všeho, co je mimo ně. Rab je naopak nesamostatné vědomí; lpí na předmětném bytí, jelikož nachází svou bytnost v životě, nikoli v sobě. Proto v boji na život a na smrt se nedokáže vzdát svého života ve *strachu ze smrti*.

Pán a rab zaujímají rovněž odlišný postoj k práci. Tento postoj se ukazuje na způsobu, jakým panské a rabské vědomí přistupují k *věci* (předmětnosti světa). Podle Hegela pán nekoná práci, neboť se k věci vztahuje zprostředkovaně skrze raba, a to proto, že se dostává bezprostředně a přímo k již zpracované věci, kterou mu rab předkládá (poté, co ji zpracoval), a pán věci toliko *požívá*. Rab zase vykonává práci, zpracovává věc pro pána. Jestliže pán věc jen požívá, bez předchozího zpracovávání, znamená to, že přichází do styku nikoli s věcí samotnou, ale pouze s její čistou negací; pán přichází do styku pouze s nesamostatností věci. Zpracovávat věc totiž podle Hegela znamená tuto věc negovat, tj. ve zpracování zbavovat ji samostatnosti, a tím ji připravovat k požitku. Tudíž, rab zachází s věcí, která pro jeho vědomí představuje bytnost, a když ji zpracovává, přichází do styku se samostatností věci; a právě prací věc neguje. Naproti tomu pán žádným způsobem nezakouší samostatnost věci. Neboť, za prvé, pro panské vědomí není ve věci žádná bytnost, jelikož jakožto bytí pro sebe nachází bytnost ve vlastním vědomí. Za druhé, jak již bylo řečeno, pán má z věci jediné požitky a nezpracovává ji; skrze práci raba přichází do styku s věcí v její nesamostatnosti.

V takto daném vztahu pána a raba ke smrti a práci se právě díky tomuto vztahu stává to, že mezi protikladnými sebevědomími, mezi samostatným a nesa-

mostatným sebevědomím dochází k překlenutí; kdy se z raba stává pán a z pána rab.⁴⁴ To proto, že rabské vědomí díky svému vztahu ke smrti a práci časem získává uvědomění sebe sama jako vědomí, které je o sobě a pro sebe. Zakusí totiž oproštění od veškeré předmětnosti, a to díky strachu ze smrti, která ruší předmětnou a věcnou stránku života. V tomto smyslu rabské vědomí zakouší čisté bytí pro sebe, tvrdí Hegel. Rabské vědomí se tím stává *vědomím pro sebe*; skrze vykonávání práce se stává *bytím pro sebe*.⁴⁵ Protože jakožto nesamostatné vědomí, které spatřuje bytnost nikoli v sobě, ale ve věcnosti, zachází se samostatností věci; avšak v procesu zpracovávání věci v její samostatnosti, která pro něj představuje předmětnou bytnost, neguje tuto věc - a tím překonává bytnost předmětného světa. Podle Hegela rab se skrze zakoušení strachu ze smrti, a skrze práci, zbavuje svého lpění na věcnosti, a přestává ve věcnosti nacházet bytnost. Takto se tedy povznáší nad předmětnost, což nemohl učinit v původním boji na život a na smrt. Teď se toho však stává schopen. Skrze svůj postoj ke smrti a práci se obdobně pán stává rabem, jelikož ve svém panování je ochuzen o relaci k věcnosti světa (protože nepracuje) a ke smrti (jelikož se již osvědčil smrtí v boji na život a na smrt).

Jaký vztah zaujímá pán a rab ke smrti a práci, a z toho vyplývající důsledky, je dáno především podstatou nerovného a jednostranného uznání, které by nako nec nemělo být za uznání považováno. Pro to, aby mohlo uznávat, vystupuje pro vědomí v pohybu uznání potřeba toho druhého, které by mohlo uzнат. A to by jakožto bytí pro sebe poskytlo uznání zase jemu. Z Hegelova výkladu je zřejmé, že z dvojitého a oboustranného pohybu vystupují dvě vzájemně se uznávající sebevědomí v rozlišené jednotě. Uvědomují si totiž sebe sama jako rozlišenou jednotu své vlastní bytnosti a předmětnosti, a totéž uznávají u toho druhého. K tomuto výsledku však nedochází v *zápasu protikladných sebevědomí*. Jedná se o tu část Hegelovy teorie o konstituci sebevědomí, jež je věnována nerovnému a jednostran-

⁴⁴Ovšem s ohledem na další Hegelův výklad v kapitole následující „Svoboda sebevědomí, stoicismus, skepticismus a nešťastné vědomí“ je zde nutné mít na paměti, že se z raba stává „pán“ již na nové úrovni vývoje vědomí (v podobě stoického vědomí), nikoli jako „spadnutí“ do předchozí mocenské relace, což by popíralo *vývoj* vědomí.

⁴⁵Tamt., str. 160.

nému pohybu uznání, který představuje určitou ne-historickou elementární situaci vývoje vědomí individua. Ze zápasu mezi dvěma sebevědomími vzniká samostatné vědomí ve formě pána a nesamostatné vědomí ve formě raba.

Pán a rab jsou tím, čím jsou, pouze skrze dispozici toho druhého vědomí jakožto protikladného vědomí, a proto ve skutečnosti nejsou tím, čím jsou. Nikdy se neupokojí v rozlišené jednotě uznání vzájemně se uznávajících (jak k tomu dochází mezi dvěma čistými bytími pro sebe), ale budou setrvávat v nerovném a jednostranném uznání, dokud díky jejich postoji ke smrti a práci nedojde k dalšímu vývoji.

3 Osvědčení smrti

Podstatou konstituce sebevědomí u Hegela, jak tomu rozumíme podle pojmu oboustranného a rovného uznání, je uskutečnění svobody.⁴⁶ Pojem sebevědomí zde přitom chápeme podle interpretace Steffena Herrmanna jako sebe-vztahování, sebe-zájem a sebe-pojem (self-relation, self-interest, self-conception).⁴⁷

Steffen Herrmann rozlišuje vývoj sebevědomí do několika stupňovitých fází: sebevědomí je zpočátku teoretické, poté praktické, společenské a nakonec etické (theoretical, practical, social, ethical self-consciousness). V těchto fázích uvědomujícího se sebevědomí interpretuje Herrmann Hegelův koncept uznání. Sebevědomí se pojímá nejprve ryze teoreticky, neboť jeho pojem na této úrovni uvědomění subjektu existuje pouze v jeho myšlení. Sebevědomí však chce nutně získat sebejistotu (self-certainty) a uvědomuje si, že toho lze dosáhnout jedině skrze praxi ve světě. Jakožto praktické sebevědomí má víru (belief) o sobě a zjišťuje, že tuto vnitřní víru může potvrdit pouze skrze praktickou činnost. Své praktické vyjádření koná způsobem popření předmětů jsoucích kolem, a skrze žádostivost manifestuje

⁴⁶NAVRÁTILOVÁ, O., Stát a náboženství v Hegelově filosofii, str. 64.: „Pohyb svobody tak musí být pohybem sebeodcizení i překonání tohoto odcizení. Překonání odcizení nemůže vést k setření rozdílů, nýbrž je jejich uchováním, ačkoli jako zpochybněných v jejich naprosté samostatnosti. Vztah k sobě prostřednictvím cizího je tak konstitutivní pro všechny úrovně rozvoje pojmu svobody a ducha: [...] je stěžejní pro veškerou intersubjektivitu i pro konstituci sebevědomí; [...]“

⁴⁷HERRMANN, S. K., Recognition and Disrespect: Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology of Spirit.

svou nezávislost. Avšak sebevědomí brzo poznává, že existují jiné nezávislé entity, a že je mezi nimi jedním z mnoha. Začíná rozlišovat mezi předměty a tím Jiným (the Other), které chápe primárně jako to, co je schopno afirmovat subjekt jakožto subjekt. Sebevědomí se dostává do další fáze vývoje skrze porozumění tomu, že *praxe uznání* (nikoli konzum předmětů) mu může poskytnout sebe-jistotu. Uvědomuje si, že může být jisto samo sebou jen skrze uznání sebe tím druhým. Praktický požadavek uznání vede subjekt nejprve ke konfliktu s tím druhým, který dostává podobu zápasu, boje na život a na smrt. Boj o uznání však vede ke kontradikci, to je k nerovnému a jednostrannému uznání, jehož výsledkem je relace pána a raba. Sebevědomí tudíž musí dojít uvědomění, že v zápasu není možné uznání získat. Je to možné pouze tehdy, když je sebevědomí uznáno svobodným druhým (free other), což zároveň předpokládá uznání svobody toho druhého. Toto ústí v pochopení, že aktuální svoboda (nezávislost, jistota sebe sama) existuje pouze za podmínky vzájemného uznání (mutual recognition). V této fázi sebeuvědomění, tvrdí Herrmann, se sebevědomí ze společenského stává etickým; a uskutečňuje se jakožto etické nejprve v rodině, poté ve státě.

V rámci této interpretace Steffena K. Herrmanna vychází najevo, že jsou dva stupně vývoje sebevědomí, na nichž je subjektem vznášen nárok na uznání. Na prvním stupni si subjekt uvědomuje, že sebe-jistoty dosáhne pouze skrze uznání druhým. Tu pro něj vyvstává nutnost osvědčit se smrtí v boji o uznání, podstoupit boj na život a na smrt. A na tomto stupni vývoje skutečně osvědčením smrtí dosahuje jistoty sebe sama, pokud se mu daří vzdát se svého biologického života. Ovšem na dalším stupni vývoje dojde sebevědomí uvědomění, že akt uznání může být vykonán pouze rovným mezi sobě rovnými a vzájemně.⁴⁸

Je tudíž zřejmé, že pro Hegela oboustranný pohyb uznání je uskutečněním obojího sebevědomí na určitém stupni vývoje vědomí dvou individuí, v němž dochází k oboustrannému uznání dvou vzájemně se uznávajících sebevědomí. A tento akt uznání není podmíněn bojem na život a na smrt. Existuje ovšem základní

⁴⁸Srv. tamt., str. 32.

situace, která může nastat pro vědomí subjektu kdykoli, neboť tuto situaci nelze nahlížet jakožto konkrétně náležející nějakému historickému či časovému úseku. Je to elementární stav zápasu dvou sebevědomí, jak vystupují vůči sobě s nárokem být tím druhým uznáno.

4 Nasazení života

Nasazení života se podle Hegela děje v aktu osvědčení smrtí jako popření předmětné stránky u člověka, který se v boji na život a na smrt uskutečňuje a sebeuvědomuje jako taková bytost, která je schopná vzdát se svého biologického života, a tím získat bytostnou převahu nad tím druhým člověkem, který toho není schopen. Podává se, Hegelovými slovy, jako čistá abstrakce sebevědomí, jemuž jeho bytností je čisté bytí pro sebe. Takový je (podle Hegela) ten, kdo se v zápasu osvědčuje smrtí. To je sebevědomí pána.

Z interpretace v předchozích sekcích však vyplývá, že toto panské vědomí je v Hegelově teorii zobrazováno jako závislé na rabovi, a tudíž ve skutečnosti představuje rabské sebevědomí.⁴⁹ Nedochází plného sebeuvědomění, neuvědomuje si totiž nutnost uznat toho druhého, aby se mohlo stát skutečným sebevědomím. Rabské vědomí ve skutečnosti panskému vědomí neposkytuje žádné uznání, neboť si neuvědomuje, že pokud nedá všanc svůj život, nemůže být vskutku uznané. A není oprávněno ani uznávat, neboť vědomí právě tím, že dává všanc svůj život, dokáže jakožto bytí pro sebe poskytnout právě uznání. Z toho vyplývá, že se panské vědomí v zápasu povznáší nad život – jelikož dává svůj život všanc, nejde však do konce všech důsledků, neboť nepožaduje uznání od sebevědomí, které je bytím pro sebe, nýbrž se spokojuje s uznáním nesamostatného sebevědomí, tj. vědomí, jež je bytím pro jiné (spokojuje se s uznáním nerealizovaného vědomí). Proto panské vědomí je ve skutečnosti pouze zdánlivě sebevědomé.

Pro Hegela je mocenský vztah mezi pánem a rabem pro vývoj vědomí subjektu

⁴⁹Srv. GADAMER, H. G., Hegelova dialektika sebevědomí, in: *Hegelova dialektika*, str. 98.: " [...] chybnost panského sebevědomí, takřikajíc jeho skutečné rabství."

nutný jako to, co má být překročeno, ale aby bylo překročeno, musí se odehrát. Rabské vědomí je to, které pokračuje ve vývoji skrze svůj postoj ke smrti a práci. Pán však, protože postrádá službu a strach, tedy nijak se nevztahuje k práci a smrti, je formou vědomí, která ve vývoji nepokračuje. Ovšem přihlédneme-li zde k dalšímu Hegelově výkladu, získáme tím poněkud odlišný pohled na panské vědomí. Jedná se o tu Hegelovu myšlenku, kterou můžeme číst v jeho *Základech filosofie práva* (§ 324), kde tvrdí, že nutnou podmínkou svobody je schopnost a odhodlání občanů ve Státě položit své životy za zachování svobody v tomto Státě, tj. nasadit život v nutnosti vojenské obrany.⁵⁰ Osvědčení v boji na život a na smrt se tak ukazuje být něčím nutným pro potvrzení a zachování svobody ve státě, který se zakládá na vztazích mezi uznanými a vzájemně se uznávajícími.

Tímto se nasazení života v boji o uznání osvětluje z jiného hlediska a vidíme, že i to uznané a uznávající sebevědomí, to znamená svobodné a nezávislé, musí být nutně schopno osvědčit se smrtí v boji o uznání s tím druhým. Z toho vyplývá, že i pro nezávislé sebevědomí, které vykonalo pohyb uznání, není akt překročení své předmětnosti jakožto nasazení života bytostně cizí, ale naopak je tento akt neustále přítomný, jako aktuální nutnost bránit dosažené svobody sebevědomí (ve státě), bude-li toho potřeba. Ze své podstaty se osvědčuje v boji na život a na smrt, a stává se tak */nezávislým/ panským sebevědomím*. Zdůrazňujeme zde jeho nezávislost, neboť tento boj již není jeho konstituováním, nýbrž potvrzením dosaženého vývoje.

Původně se nám Hegelův pojem osvědčení smrtí, jak je koncipován v teorii o panství a rabství ve *Fenomenologii ducha*, ukazoval ve své omezené platnosti, nyní však, s přihlédnutím ke zmíněnému paragrafu v *Základech filosofie práva* se představuje v širším záběru. A v tomto novém osvětlení nahlížíme nově i akt nasa-

⁵⁰HEGEL, G.W.F., Základy filosofie práva, § 324. Hegel zde vykládá suverenitu státu obrácenou navenek. Dle tohoto určení má stát individualitu, která se ukazuje ve vztahu k druhým státům jako k těm, kdy každý z nich je samostatný vůči tomu druhému. To je důstojnost a nezávislost každého národa; tento vztah a jeho uznání je proto substanciální povinností jedinců ve státě, „povinnost skrze nebezpečí a obětování svého vlastnictví a života, taktéž svého mínění a všeho toho, co je samo sebou pojato do rozsahu života, zachovat tuto substanciální individualitu, nezávislost a suverenitu státu.“ (Zvýrazněno autorkou.) Srv. Navrátilová, O., Stát a náboženství v Hegelově filosofii, str. 92.

zení života, kdy vědomí individua *popírá svou předmětnost v obraně svobody, tedy když nutně brání vztah vzájemného uznávání, k němuž dospělo v pohybu uznání*. Jakožto nyní uznané a uznávající musí vědomí podstoupit boj o uznání, aby ubránilo dosaženou svobodu sebevědomí. Takto získává převahu nad každým rabským sebevědomím, na němž v této podobě *není závislé*. Domníváme se, že jsme oprávněni nahlížet takto na koncept „panského vědomí“ a toho, jak se osvědčuje v boji na život a na smrt, z nového úhlu. Koncept „pána“ tak zůstává v platnosti a jeho kategorie se zdá být obhajitelná vzhledem k povinnosti vůči svobodě.

Z tohoto rozšířeného náhledu na *nezávislé panství v aktu nasazení života* se však pro nás na druhou stranu otevírá velice komplikovaná a pro toto zkoumání podstatná otázka, která zní: *Pro co je možné umírat?* Neboť je zřejmé, že jak útočník, tak i obránce státu, nasazují každý vlastní život pro svoji vlast. V čem tedy spočívá rozdíl např. mezi vojákem imperiální armády a vojákem partyzánského odboje?⁵¹ Protože z hlediska uvědomělého nasazení života se zdá, že totéž koná revolucionář proti diktatuře, a totéž koná také ten, kdo brání diktátorský režim. Obdobně, na první pohled se zdá, že jak odbojář, tak i imperiální agresor, konají totéž. Oba vojáci nasazují vlastní životy a každý vznáší nárok na život toho druhého. Takto se ukazují být pro sebe panskými sebevědomími: oba se osvědčují v boji na život a na smrt, a žádný z nich se nestane rabem, A KAŽDÝ JDE DO KONCE. V dané diplomové práci však předpokládáme a snažíme se právě dokázat, že mezi těmito dvěma kontrapozicemi existuje zřejmá difference, která je naprosto kruciální. Aby bylo možné tento problém plně nahlédnout, bude nyní potřeba zkoumat Augustinovo pojetí *pýchy*.

⁵¹Samozřejmě musíme uvažovat také ostatní možné důvody, kdy vojáci nasazují život z nikoli uvědomělé motivace být uznán tím druhým, nýbrž spíše z neuvědomělé pozice poslechnutí rozkazu či pro peníze, apod. Ovšem toto nevylučuje ty jednotlivé případy nasazování života v boji, kdy člověk toto koná na základě vlastního sebeuvědomění a přesvědčení.

Část IV

Koncept pýchy u sv. Augustina

Tato část práce se zabývá pojmem pýchy u Aurelia Augustina. Augustinovo pojetí pýchy považujeme pro naše zkoumání za podstatně relevantní. V této kapitole se zaměříme především na pojednání *O Boží Obci* a *Vyznání*. Pokusíme se v hlavních rysech interpretovat Augustinův koncept pýchy jako lásku k sobě místo lásky k Bohu, kdy se člověk od Boha odvrací a zvráceně ho napodobuje. Nejprve se budeme zabývat relevantními pasážemi z Augustinova díla *Vyznání*, především Knihou II, v níž Augustin představuje hřích pýchy jako akt hříchu pro samotný vykonávaný akt (Sekce 1). V druhé sekci se budeme věnovat interpretaci Knihy XIV spisu *O Boží obci* s ohledem na určení pýchy jako odvrácení od Boha a perverzní lásky k sobě (Sekce 2). V třetí sekci dané kapitoly z rozboru klíčových pasáží Knihy XIX *O Boží Obci* uvidíme, jak souvisí lidské napodobování Boha s chtíčem panovat (Sekce 3). Závěrečné shrnutí zdůrazňuje nejvýznamnější aspekty Augustinova konceptu pýchy, kdy se je pokusíme podložit několika nejvíce se shodujícími interpretačními hledisky (Sekce 4).

1 Vyznání II

V Knize II *Vyznání*⁵² líčí Augustin vlastní zkušenost zločinu krádeže, jehož se účastnil v šestnácti letech, kdy společně s tehdejšími přáteli ukradl hrušky z cizího stromu. Zkoumáním tohoto svého hříchu (peccatum) dospívá Augustin k jistému rozlišení hříchu dle jeho příčiny. Za prvé, nepravost je hříšníkem páchána pro nějakou věc.⁵³ Za druhé, hřích je konán pro hřích sám, tedy pro samotné vykonání

⁵²AUGUSTINUS, A., *Vyznání*, II.1-10, str. 45-63.

⁵³Výkon nepravosti, která je prostředkem, se páše z konkrétních příčin: (1) z nouze a potřeby, (2) pro nějaké dobro (být zdánlivě, jako je "hezké tělo, zlato, stříbro, [...] časná čest, moc rozkazovati a vládnouti"), (3) ze strachu, že o nějaké z nejnižších dober přijde. *Vyznání* II.5., str. 55. Srv. Augustin, A., *O svobodném rozhodování*, II.2.18.47, str. 189.: „Musím doznat, že jsem dostatečně přesvědčen - neboť se stává zcela zřejmým - o tom, že v tomto životě a mezi takovými jako jsme my, existuje Bůh a že z Boha vycházejí všechna dobra, když přece všechno, co existuje, ať už to, co chápeme, žije a je, či to, co pouze žije a je, anebo to, co jenom je, pochází z Boha.“

nedovoleného aktu. V tomto druhém případě, říká Augustin, člověk hledá požitku z hříchu samotném, dokud je páchán, kdy primárně nehřeší pro nějakou věc. Tak Augustin sám o sobě říká, že v oné krádeži nehledal požitku z ukradených hrušek, nýbrž kradl pro požitek, který zakusil v samotném odcizování.

Páchat zločiny pro nejnižší dobra je hřích, konstatuje autor *Vyznání*, avšak hřích, který má příčinu v nějakém dobru, byť nejnižším a zdánlivém, stojí v opozici vůči hříchu, který má svou příčinu v sobě. Hřeší-li člověk pro hřích, nachází potěšení právě v samotném výkonu nepravosti. Augustin přichází k závěru, že takový hřích je touhou člověka se ve své zvrácenosti připodobnit Bohu: „[...] všichni, kteří se od Tebe vzdalují a proti Tobě povstávají, napodobují Tebe ovšem převráceně“ (perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te).⁵⁴

V Knize II Vyznání můžeme sledovat, v jakých souvislostech mluví Augustin o *pýše* (superbia). Dává do souvislosti *žádostivost těla* (concupiscentia carnis) v *pyšném opovrhování* (superba deiectione) s *vzdalováním se Bohu* (et ibam longius a te).⁵⁵ Tělesnost prožívána v náruživosti a neřesti je pro Augustina „pokutou za pýchu duše“.⁵⁶ O hříchu pýchy se v Knize II *Vyznání* nemluví explicitně, avšak v přímé návaznosti na tři momenty. Jedná se o vzdálení se Bohu, požitek z hříchu a hřích bez příčiny, či spíše hřích, který je cílem o sobě. Člověk se vzdaluje Bohu, když koná nepravost, když zvrácenou vůlí (voluntas perversa), která je nakloněná neřestem, se odvrací od Boha a přiklání se k páchání zla. Augustin určuje hřích jako „odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty“, jíž je Bůh. Hřích je tedy „odvrácenost zlé vůle k věcem nejnižším“. Pýcha je odlišná v tom, že se jedná o odvrácení od Boha pro odvrácení samo; nikoli pro věci nižší, ale pro sebe sama.⁵⁷ V Knize II

⁵⁴Vyznání II.6., str. 58.

⁵⁵Vyznání, II.2., str. 46.

⁵⁶Tamt.

⁵⁷Srv. Augustinovo určení hříchu jako toho, když člověk hřeší pro nižší/nejnižší dobra (*Vyznání* VII.16, str. 214.): „<Co je hřích?> a nenalezl jsem žádné zvláštní podstaty, nýbrž jen odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty, jež jsi Ty, Bože můj, odvrácenost zlé vůle k věcem nejnižším, té vůle, jež se chce zbaviti veškeré vnitřní ctnosti, úplně lnouc k věcem vnějším.“ (Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras.)

se však Augustin zajímá o zvláštní typ hříchu. Soustřeďuje se na svou zkušenost s krádeží a ukazuje, že kradl nikoli pro něco, ale jedině z touhy po nepravosti. To znamená, že hřešil v tom okamžiku nikoli pro nějaké nižší věci (což je podle něj také odsouzeníhodné), avšak v daném případě se jednalo o ještě horší hřích, tj. takový hřích, který je cílem, nikoli prostředkem k nějakému dobru. Hřích pýchy je pro Augustina zcela specifickým případem, který konkrétně spojuje s prvním hříchem Adama a Evy. Nemít žádný důvod pro zločin a chtít vykonat takový zločin, a to jedině pro potěšení z něj, je největším hříchem, pýchou. Tou pýchou, která byla přítomná právě v prvním hříchu prvních lidí. Tímto aspektem Augustinova konceptu pýchy se budeme zabývat v následující sekci.

2 O Boží Obci XIV

O povaze hříchu pýchy se dočítáme v Augustinově spisu *O Boží Obci* (Kniha XIV), kde Augustin rozebírá první hřích člověka.⁵⁸ Člověk byl podle Augustina stvořen s dobrou vůlí (*voluntas bona*), která je dílem Božím. Člověku však také náleží zlá vůle (*voluntas mala*), která je nedostatkem a je v člověku proti přírodě, avšak dle přirozenosti, vinou první zlé vůle v Adamovi a Evě.⁵⁹ Bůh nařídil prvním lidem poslušnost, vůči které se tito provinili zlou vůlí započatou pýchou, kterou Augustin určuje jako „touhu po převráceném prvenství“ (*perversae celsitudinis appetitus*).⁶⁰ To se stává, když člověk nachází zalíbení sám v sobě jako v počátku, a místo toho, aby miloval Boha jakožto vyšší neproměnné dobro, odvrací se od něj (*ab illo bono inmutabili deficit*) a obrací se s láskou sám k sobě úkonem zlé vůle.⁶¹ Takto člověk v pýše pozdvihuje srdce k sobě, říká Augustin, místo k Bohu. Toto pozdvižení srdce k sobě samému, které je povýšeností, však srdce sráží. Naopak pokora, jako

⁵⁸ AUGUSTIN, A., *O Boží Obci*, XIV.11-15., str. 38-45.

⁵⁹ *O Boží Obci*, XIV.11., str. 39. Srv. Vyznání VIII.5., str. 237. O dvou vůlích mluví Augustin také v Knize VIII, kde zmiňuje vůli převrácenou, která je „stará“ a „tělesná“, která představuje nutnost zvyku v podléhání náruživosti. Proti tomu stojí vůle „nová“, „duchovní“, která je tu výhradně proto, aby jí člověk vykonával službu Bohu.

⁶⁰ *O Boží Obci*, XIV.13., str. 41.

⁶¹ *Tamt.*

podřízení Bohu, kdy člověk uznává Boží vznešenost nad sebou, povznáší.⁶²

Člověk tedy může zakoušet dvojí lásku, buď lásku k sobě (*amor sui*) nebo lásku k Bohu (*amor Dei*). Pýcha je láskou k sobě, a tato láska – jako odvrácení se od Boha a zvrácené napodobování Boha v jeho vznešenosti – je právě onen hřích pro hřích sám, o kterém se mluví v Knize II *Vyznání*. Neboť takový hřích je konán pro samotný akt vykonání, a v tom výkonu je nacházená záliba; člověk právě když koná nepravost, miluje sebe nejvíce a odvrací se od Boha zneuznáním jeho vznešenosti, neboť v tomto aktu vidí sebe jako všemohoucího a beztrestného. Augustin se v Knize II *Vyznání* táže, co miloval na krádeži hrušek, v čem nacházel zalíbení, když ne v samotném kradeném předmětu; a odpovídá, že miloval samotný hřích.⁶³ Jeho motivací byla nepravost sama – záliba v činu a touha po chvále přítomných druhů (*et libebat facere non solum libidine facti verum etiam laudis*).⁶⁴ Znamená to, že v tom aktu krádeže, který byl cílem a nikoli prostředkem, miloval sám sebe. Hřešil takto pýchou; stejně jako Adam, který se ve své pýše „začal už sám sobě líbit“, a proto ďáblovo pokušení na něj zapůsobilo.⁶⁵

Z interpretace Knihy II *Vyznání* a Knihy XIV *O Boží Obci* tedy vyplývá, že pýcha je zlá vůle (obracení k sobě místo k Bohu), která je příčinou zla, a která sama žádnou příčinu nemá (zločin jako cíl, hřích konaný pro hřích sám, akt, v němž hřešící miluje sám sebe).⁶⁶ Pýcha je akt hříchu, v němž se člověk snaží zvráceně napodobit Boha v jeho vznešenosti, a to výkonem své zlé vůle, tj. když koná nepravost pro nepravost samu.⁶⁷ Tímto výkonem se člověk odvrací od Boha, odklání se od Boha k sobě samému jakožto centru své existence.⁶⁸ Skrze pýchu se

⁶²O Boží Obci, XIV.13., str. 42.

⁶³Vyznání II.4., str. 54.: „Chtěl jsem býti zlým stůj co stůj, a konati zlo jenom pro zlo [...] miloval jsem svůj hřích, nemiloval jsem předmětu svého hříchu, nýbrž svůj hřích.“ (Ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia [...] amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi).

⁶⁴Vyznání II.3., str. 51.

⁶⁵O Boží Obci, XIV.13., str. 42. Srv. (Gn 3:5): „Ale ví Bůh, že v kterýkoli den z něho jísti budete, otevrou se oči vaše; a budete jako bohové, vědouce dobré i zlé.“ (Bibl Svatá, podle posledního vydání Kralického z roku 1613.)

⁶⁶KARFÍKOVÁ, L., Milost a vůle podle Augustina, str. 258.: „[...] <zlo> spočívá výlučně ve zvrácené vůli. Tuto <zlou vůli> (mala voluntas) dávající sobě přednost před Bohem nazývá Augustin také pýcha (superbia) a označuje ji za příčinu bídy jako opaku blaženosti.“

⁶⁷Vyznání II.6., str. 58.

⁶⁸KOBLÍŽEK, J., Obec a náboženství, str. 50.

člověk stává počátkem sám sobě.⁶⁹ To znamená, že člověk miluje sám sebe tak, jak by měl milovat Boha, a že to místo, které u pokorného člověka zaujímá Bůh, u pyšného zaujímá o sám. Pýcha je převrácenou vůlí, zvráceným napodobováním Boha, v němž člověk miluje sebe jako nade vše vznešeného, místo toho, aby miloval Boha a uznával ho jako jedině vznešeného.

3 O Boží Obci XIX

O tom, že pýcha zvráceně napodobuje Boha, mluví Augustin také v Knize XIX spisu *O Boží Obci*. Jedním z ústředních pojmů, kterým se Augustin v Knize XIX zabývá, je *pokoj řádu* (*ordinis tranquillitas*). Pokoj řádu je pro Augustina tím, po čem touží každý člověk jako po věčném životě, a v pozemských věcech touží po míru (*pax*), tj. po uspořádání věcí v míru.⁷⁰ Člověk má být poslušný Bohu, má přebývat v míru s Božím zákonem, tj. podrobovat se přirozenému řádu, jenž je oním zákonem řízen.⁷¹ Podle Augustina pouze Bůh má právo uvést lidi v podrobení pro to, aby na ně uvalil řád, který budou zastávat a vykonávat, a tak budou s Bohem přebývat v míru (*pax*).⁷² Když se o to pokouší člověk, jenž se chce

⁶⁹O Boží Obci, XIV.13., str. 42.

⁷⁰Pro větší přehlednost zde uvedeme shrnutí ústřední části *O Boží Obci* XIX.1-12. V Knize XIX se Augustin zabývá nejvyšším dobrem a zlem. Zmiňuje tři způsoby, jakým možno je dosáhnout nejvyššího/konečného dobra a nejvyššího/konečného zla podle toho kam byly v myslitelské tradice konce dobra a zla umísťovány: do lidského duchu, těla, či do obojího. Ve čtvrté kapitole se Augustinus zaměřuje na to, jak na tuto otázku pohlízejí křesťané (XIX.4). Konečné dobro i zlo klade křesťanská nauka skrze Bibli mimo pozemský život, nejvyšší dobro jakožto nebeskou blaženost v ráji a nejvyšší jakožto pekelná muka po smrti. A tato pozice se podle Augustina liší s pozicí, jíž obecně zastávaly některé filosofické školy, které měli tendenci umísťovat nejvyšší zlo a dobro buď do lidské mysli, nebo do lidského těla, nebo do obojího zároveň. To znamená, že pojímali tyto konce nikoli světu transcendentně, nýbrž naopak. Konečným dobrem je pro autora *O Boží obci* pokoj. Pokoj jakožto věčná blaženost, věčný život, jenž je našemu životu transcendentní, dospíváme k němu po smrti. Konečným dobrem je pokoj, a podle Augustina tento pokoj je mírem, po němž touží každá bytost, a to nejen na nebesích, ale i v pozemském životě (XIX.11). Lidé touží po pokoji, po míru (*pax*) také v pozemském životě. To potvrzuje pravdu, že věčný život je pokojem a mírem. Augustin ukazuje na různých příkladech, že bytí lidí v životě válčí a ohrožují mír ostatních (loupežníci), existují oblasti, v nichž nutně chtějí mít mír a žít v pokoji (XIX.12). S otázkou míru souvisí velmi úzce spojen pojem *řádu* (*ordo*). Člověk, který touží po míru (a jak již bylo řečeno, každý touží po míru), takový člověk často usiluje o podrobení těch, s nimiž má mír sdílet, neboť v tom míru si přeje, aby uznávali řád, jelikož bez řádu a jeho vykonávání není možný žádný mír. I války se vedou pro mír, když „zlí válčí kvůli míru pro svoje příslušníky“ (XIX.12).

⁷¹AUGUSTIN, A., *O Boží Obci* XIX.13., str. 265. Viz tamt.: „[...] mír mezi lidmi je spořádaná svornost; [...] mírem obce je spořádaná svornost občanů v otázce vlády a poslušnosti; [...] mírem všehomíra je pokoj řádu.“ (*pax hominum ordinata concordia*, [...] *pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*, [...] *pax omnium rerum tranquillitas ordinis*.)

⁷²O Boží Obci, XIX.12.

stát vládcem a panovníkem nad ostatními, staví tím člověk sebe na místo Boha:

„Takto totiž napodobí pýcha zvráceně Boha. Oškliví si totiž rovnost se svými soudruhy pod jeho vládou, ale své druhy chce ujařmit svou vládou vlastní místo něho. Nenávidí tedy spravedlivý mír Boží a miluje nespravedlivý mír vlastní.“⁷³

Taktéž i ďábel, poukazuje Augustin, nezůstal v pokoji řádu, ale povstal proti tomu řádu ve zvrácenosti (*perversitas*), a tím způsobil, že jeho původně dobrá přirozenost se stala zlou.⁷⁴ Ďábel rovněž převráceně napodobuje Boha, právě tím, že svádí lidi k pýše, aby tito sloužili jemu místo Boha.⁷⁵

Na co Augustin poukazuje především, je, že i ten, kdo chce panovat nad jinými lidmi, touží po uspořádání věcí v míru. Ovšem místo toho, aby se podrobil Božímu zákonu, který ustanovuje pokoj řádu ve všem – ve věcech pozemských a nebeských – vznáší nárok na to, aby on sám ustanovil řád a spravoval věci tak, že bude panovat nad ostatními. Tím se staví na místo Boha v hříchu pýchy, neboť popírá Boží vznešenost, a zvráceně tuto Boží vznešenost napodobuje. Takový člověk slouží hříchu, tvrdí Augustin a zdůrazňuje, že toto podrobení člověka jeho *chtíčí po panování* (*libido dominandi*) je mnohem horší než podrobení člověka jinému člověku.⁷⁶ Pýcha ovšem jako zlá vůle je primárnějším hříchem a jako taková hodna většího odsouzení, než chtíč panovat nad jinými (*libido dominandi*), jelikož se jedná o konkrétní *zvrácenou vůli* člověka napodobovat Boha. Oproti tomu Augustin koncipuje chtíč (*libido*) v jeho původním (pohlavním) významu jako to, co že se vymyká lidské vůli. Avšak v pozemské obci „panuje panstvíchtivost“ (*dominandi libido dominatur*) skrze sebelásku, která vede až k pohrdnutí Bohem (*ad contemptum Dei*).⁷⁷ V radikální opozici vůči tomu stojí láska k Bohu, která vede

⁷³O Boží Obci, XIX.12., str. 264. (Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam.)

⁷⁴O Boží Obci, XIX.13, str. 265. („Proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est; sed peruersitas eam malam facit.“)

⁷⁵Vyznání, X.36., str. 362.

⁷⁶O Boží Obci, XIX.15, str. 269. (Srv. tamt. XIV.20.)

⁷⁷O Boží Obci XIV.28., str. 58.

až k pohrdnutí sebou (ad contemptum sui).⁷⁸

4 Shrnutí

Pýcha je v Knize XIX *O Boží Obci* Augustinem zohledňována také jako hřích, který je člověkem páčán v rovině politického života. Augustin se v Knize XIX *O Boží Obci* věnuje tématům dotýkajícím se společenského uspořádání. Zabývá se mimo jiné sociálně-politickými otázkami, kdy zkoumá stávající nerovnosti mezi lidmi v podobě existujícího otroctví a uspořádání vládního zřízení ve státě (XIX.15). Otroctví (conditio servitutis) je podle Augustina uvaleno na hříšníka jako následek hříchu prvních lidí. Podle přirozenosti, jak byl původně stvořen, žádný člověk nemá být otrokem. Avšak poté, co zhřešili Adam a Eva, otroctví je jako stav nástrojem Božího trestu, proti jehož danosti by člověk neměl povstávat.⁷⁹

Pro naše zkoumání je však určující Augustinův výklad o pýše, v němž myslitel koncipuje pýchu jako první hřích a ze všech hříchů nejzávažnější. Význačným a doplňujícím výkladem pro uchopení pýchy nám může posloužit také několik hlav (30-39) Knihy X *Vyznání*, v nichž se Augustin zabývá trojí žádostí: žádostí těla, žádostí očí a pýchou života/světskou ctižádostí (ambitio saeculi). Do žádosti těla spadá tělesná žádostivost a pokušení pro lidské smysly, které se naplňují tělesným potěšením. Žádost očí představuje lidskou zvědavost po podstatě zázraků, tajů přírody, apod. To je podle Augustina zavrženíhodná všetečnost lidské duše. Pro nás je však zde nejdůležitější třetí žádost, světská ctižádost (ambitio saeculi).⁸⁰ V této ctižádosti prahne člověk po tom být milován od lidí a touží po nezávislosti

⁷⁸O Boží Obci XIV.28., str. 58.

⁷⁹KARFÍKOVÁ, L., Augustin a jeho dvojí vklad do dějin politického myšlení, in: Dějiny politického myšlení II/1, str. 118. Vůči státním útvarům řízeným lidskou vládou zaujímá Augustin skeptický postoj, jelikož se jedná o struktury, do nichž se organizuje pozemská obec (civitas terrena) založená na lásce k sobě. Stát a obec se zákony vnímá Augustin jako danost porušené původní přirozenosti, s níž je nutné se v daném životě smířit. Politická vláda v tomto světě není od přirozenosti původní, byla lidem udělena jako důsledek hříchu po pádu prvních lidí. Augustin nabádá panovníky, aby vládli spravedlivě. Viz O Boží Obci, XIX.16. Srv. DeFERRARI, R. J., KEELER, M. J., St. Augustine's City of God: Its Plan and Development, in: The American Journal of Philology, str. 125. Jaký má být křesťanský vládce srv. O Boží Obci V.24.

⁸⁰Vyznání, X.36-9., str. 360-67.

na Bohu.⁸¹ V takové ctižádosti se člověk stává chlubitvým, ješitným a samolibým; následkem toho je pýcha. Pyšnému člověku se pak Bůh protiví.⁸²

Povaha hříchu pýchy vyplývá z důsledků jeho primárních určení, jak byly vloženy v předchozích sekcích. Podporující interpretaci pro uchopení pýchy jako ontologického zneuznání Boha jakožto Stvořitele poskytuje Michael P. Krom, když pýchu v Augustinově pojetí vykládá jako *základ vší nepravosti* (the root of all vice), který konstituuje možnost hříchu obecně.⁸³ Z hlediska našich vlastních intencí je třeba si všimnout autorova poukázání na skutečnost, že ctnost křesťanské pokory v opozici k pýše může být v souvislosti s Augustinovou teorií nahlížena z metafyzického hlediska: *pokora znamená pojímat stvoření jako to, co je radikálně závislé na Stvořiteli* (Christian notion of creature as radically dependent upon the Creator).⁸⁴ Z tohoto úhlu pohledu se pak pýcha ukazuje být nárokem člověka vládnout sám sobě a všemu stvoření, tj. zaujmout v tomto místo Boha.⁸⁵ Lidé v pýše, odmítají uznat svoji závislost a závaznost vůči Bohu jakožto Stvořiteli. Ve své studii M. P. Krom velmi výstižně zdůrazňuje, že pro Augustina pýcha představuje především touhu člověka zaujmout místo Boha, a její druhořadou formou je touha panovat nad jinými lidmi (libido dominandi).⁸⁶

Člověk, který zvráceně napodobuje Boha, zneuznává Boha jako Stvořitele a vládce všeho stvoření. Sám sebe člověk vyjímá z řádu těch, nad kterými panuje Bůh, neboť Bůh panuje nade vším. Pyšný člověk zneuznává tuto Boží vznešenost a touží sám panovat. Z toho můžeme vyvodit, že se jedná o panování pro samotné panování, pro výkon moci, v tom aktu nachází člověk nejvyšší zálibu. Nechce dosáhnout panství jakožto prostředku pro něco jiného (peníze, statky...), ale je podroben chtíči po panování nad jinými. Moc a vláda je mu cílem o sobě, nikoli

⁸¹Vyznání, X.36., str. 360-1.

⁸²Tamt.: „Ideoque tu superbis resistis, humilibus autem das gratiam et intonas super ambitiones saeculi.”

⁸³KROM, M. P., Modern Liberalism and Pride: An Augustinian Perspective, in: Journal of Religious Ethics, str. 454.

⁸⁴Tamt., str. 455.

⁸⁵Tamt., 458.

⁸⁶KROM, M. P., Modern Liberalism and Pride: An Augustinian Perspective, in: Journal of Religious Ethics, str. 470.: „... humans desire to be superior to one another; this is *libido dominandi*, a secondary form of pride in Augustine’s theological anthropology.”

prostředkem k nějakým dobrům.

Nakolik významným může být takové uchopení zde rozebíraného problému, se taktéž ukazuje v příspěvku J. P. Burnse, který interpretuje pýchu v Augustinově filosofii jako *prvotní a základní zlo* (primary fundamental evil), jež můžeme odlišit od očividného zla (apparent evil) projevujícího se jako konflikt a korupce mezi těly stvoření.⁸⁷ Pýcha je naproti tomu jako primární zlo zkažeností stvořeného ducha (corruption of created spirits), které spočívá v obrácení člověka směrem k sobě (self-initiated corruption of created spirits).⁸⁸ Pyšný člověk přebývá v hříšném domnění, že může být sám o sobě, popírá tak svou závislost na Bohu. Toto představuje lidské selhání před Bohem. Duchovní bytost, která takto samu sebe korumpuje, se vymyká řádu svého vlastního bytí (disordered within its own being), jelikož zlo v ní je absencí dokonalosti a plnosti dobra a reality, které by jí jinak náležely dle přirozenosti a Božího řádu, pokud by se s láskou obrácela k Bohu.⁸⁹ Pýcha je moc zla (power of evil) a přináší s sebou neodvratné důsledky: „For Augustine, then, pride is the root form of evil, separating the self from God and playing itself out in claims to moral self-sufficiency, to religious superiority and to political domination.“⁹⁰

Pro uchopení pýchy jako filosofického problému v daném zkoumání je rovněž zřejmé slučování pýchy s prvním hříchem lidí jako primárního vzdoru proti Bohu. L. C. Ferrari se domnívá, že Augustin v Knize II svých *Vyznání* záměrně spojuje krádež hrušek s prvním hříchem Adama a Evy, tedy s jejich *krádeží* zakázaného ovoce ze Stromu poznání dobra a zla.: „The enormity of sin enters the Confessions with the stealing of the pears as it entered the story of humanity with the theft of the forbidden fruit in teh Garden of Eden. The pear-theft would then be the Original Sin of Augustine’s Confessions.“⁹¹ Pro naše zkoumání je Augustinovo pojetí významné právě tím, jak filosof podstatně určuje pýchu jako vzpouru vůči

⁸⁷BURNS, J. P., Augustine on the Origin and Progress of Evil, in: The Journal of Religious Ethics, str. 9.

⁸⁸Tamt., str. 15.

⁸⁹Tamt., str. 12-13.

⁹⁰Tamt., str. 24.

⁹¹FERRARI, L. C., The Pear-Theft in Augustine’s Confessions, str. 238.

Bohu na úrovni ontologického zneuznání.⁹²

Zároveň s tímto zohledněním souvisí také následující podstatný rys Augustinova určení prvního hříchu; podle Olivera O'Donovana ztotožňuje Augustin pýchu právě s láskou k sobě, která je ve své podstatě perverzí.⁹³ Jak poukazuje O'Donovan, nejde o rozlišení v rámci pouhého určení priority a proporce, nýbrž jde o kruciální rozdíl v protikladném směřování lásky; pokorní milují Boha *nad sebou*, pyšní milují sebe *místo Boha*.⁹⁴ Láska k sobě (self-love) představuje radikální popření Boha (rejection of God) a odmítnutí uznat jeho nadřazení nad sebou.⁹⁵

Cílem této části zkoumání bylo především představit Augustinův koncept pýchy, který lze v důsledku shrnout jako nahlédnutí, slovy Lenky Karfíkové, „nejtemnější hlubiny hříchu, kde již nejde o špatné užití či nezřízenou žádost nějakého dobra, ale o zlo, které je cíl o sobě.“⁹⁶

⁹²Srv. BEATRICE, P. F., The Transmission of Sin: Augustine and the Pre-Augustinian sources, str. 41.: „The sin of Adam was rather one of pride that led him to rebel against his creator. [...] The fact that it was a sin of pride, and not a sin of other sort...“.

⁹³O'DONOVAN, O., The problem of self-love in St. Augustine, str. 95.

⁹⁴Tamt., str. 97.

⁹⁵Tamt., str. 107.

⁹⁶KARFÍKOVÁ, L., Milost a vůle podle Augustina, str. 97.

Část V

Diferenciace Hegelova konceptu *nasazení života* pomocí Augustinova pojmu *pýchy*

“Nemůžeš spát, protože chceš vyhrát. Nemysli na to, jestli vyhraješ nebo přežiješ. Buď připraven zemřít.”

Věta citovaná v začátku této části pochází z japonského filmu *Zběsilost* (Sword of Doom)⁹⁷ natočeného podle románu *Dai-Bosatsu Toge* (Great Bodhisattva Pass) spisovatele Kaizana Nakazato. Tento citát, jak se domníváme, velice výstižně poukazuje na to, čím jsme se zabývali v předchozích sekcích – nasazením života v boji o uznání. Je to poučení učitele šermu Shimady svému žákovi, mladému samuraji Hyomovi. V tomto filmu můžeme zároveň sledovat ucházení se jednoho samuraje o souboj s tím druhým, který představuje modelovou situaci, kdy se dvě sebevědomí osvědčují smrtí navzájem v boji o uznání, avšak v průběhu zápasu žádný z nich se nestává rabem. Zároveň však platí, že nedochází k dvojitému oboustrannému pohybu uznání. Podle Hegelovy teorie o panství a rabství v kapitole „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“ ve *Fenomenologii ducha* existují v podstatě dvě možnosti interakce dvou sebevědomí. Zabývali jsme se jimi v Části III této práce. Za prvé je to interakce samostatného a nesamostatného sebevědomí, to je nerovné a jednostranné uznání mezi pánem a rabem, za druhé je to dvojitý oboustranný pohyb uznání, interakce mezi dvěma samostatnými nezávislými sebevědomími (ve vzájemném uznání bez boje na život a na smrt).

Povznesení se nad vlastní předmětnou stránku, schopnost dát svůj biologický život všanc, bezesporu ukazuje, že člověk, který toto činí v elementární situaci zá-

⁹⁷ ZBĚSILOST (Sword of Doom). Akční / Drama Japonsko, 1966, 119 min. Režie: Kihachi Okamoto. Hudba: Masaru Sató. Hrají: Tacuja Nakadai, Mičijo Aratama, Yúzó Kayama, Toširó Mifune, Kei Sató, Kó Nišimura, Takamaru Sasaki, Kamatari Fudžiwara, Hiroshi Hasegawa.

pasu má určitou převahu nad tím, který toho není schopen. Přinejmenším takový člověk, který není schopen nasadit život, manifestuje svou bytostnou závislost na předmětnosti. V modelové situaci souboje dvou samurajů však zjišťujeme, že oba dva soupeři disponují nezávislostí na předmětnosti. Oba nasazují svůj život a vznášejí nárok na život toho druhého a žádný z nich neustoupí, každý je rozhodnutý jít do konce. Ale přesto se navzájem neuznávají, ale vylučují: jeden z nich musí zemřít (být fyzicky likvidován). V současném běžném lidském životě těžko nalézáme ideální případ zápasu dvou lidí, v němž by docházelo ke skutečně vyrovnanému souboji mezi dvěma obdobně zdatnými jedinci se zbraní v ruce a ovládajícími techniku boje na přibližně stejné úrovni. Nutnou podmínkou pro ideální souboj je bezprostřední ohrožení života.

Vidíme tudíž, že se před námi objevuje také ten případ, kdy se osvědčují dvě „panská“ vědomí (v tom smyslu, že každému jde o jeho bytí o sobě), tedy že tato vědomí dávají svůj život všanc, a zároveň vznášejí požadavek na život toho druhého. Každé je připraveno jít do konce, má odhodlání položit svůj biologický život v rámci boje o uznání. Je zřejmé, že v tomto případě boje o uznání se nejedná o jednostranné uznání mezi pánem a rabem. Nicméně je rovněž zřejmé, že nejde ani o oboustranný a dvojitý pohyb uznání, neboť jeden z nich musí zemřít. Nejsou oba svobodní, nýbrž jeden z nich je vskutku pán nezávislý na rabovi popírající svou předmětnost v boji o uznání svého sebevědomí svobody; druhý z nich je lži-pán. Jelikož není žádným způsobem rabem, který má strach ze smrti, a který není schopen se vzdát svého biologického života, naopak – dává svůj život všanc a vznášejí nárok na život druhého. A v tomto jde až do konce, nikdy se nepodvolí, a nikdy se nepřeklene v raba. Avšak, samostatnost jeho vědomí je toliko zdánlivá, neboť to není sebevědomí, jemuž by šlo o svobodu, nýbrž naopak je to pyšné sebevědomí, kterému jde o zneuznání samostatnosti druhého vědomí, o popření nezávislosti v tom druhém. Vznášejí nárok na zneuznání sebevědomí toho druhého, jelikož pouze takto se může konstituovat, což je pro něj skrytou formou vrcholné závislosti. V této závislosti vykonává pyšné sebevědomí akt hříchu pro

hřích sám, kdy se staví na místo Boha, neboť miluje sebe více než Boha. Popírá Boží vznešenost nad sebou a sám se staví nad veškeré stvoření tím, že usiluje o podrobení každého svobodného sebevědomí. Pyšné sebevědomí je sice nezávislé na vlastní předmětnosti a nestává se nutně rabem, avšak neuznává a popírá svou závislost na Bohu jako Stvořiteli. Tím se v hříchu pýchy konstituuje jeho definitivní rabství.

Hegel, zdá se, neuvažuje konkrétně ten případ, kdy by se pánské vědomí v relaci pána a raba, nikdy nestalo rabským vědomím. Domníváme se však, že je nutné uvažovat pánské sebevědomí, které se nikdy nestane rabským. Takové pánské vědomí se zakládá na pýše a jeho nejzřejmější prototypem je *panovník-vůdce*. Abychom pochopili, kdo je konkrétně panovník-vůdce, musíme se chvíli zabývat diferencí mezi panovníkem-rabem a panovníkem-vůdcem. Tomuto rozlišení se budeme detailněji věnovat v Části VI této práce. V rámci dané kapitoly je však potřeba jej alespoň naznačit. Panovník-rab a panovník-vůdce oba představují lžipanství. První proto, že je nutně závislý na rabovi a spěje k překlenutí v raba (skrze holý požitek práce raba; v jednom okamžiku nepůjde do konce a nebude schopen položit život za udržení panství); druhý proto, že svou pánskou bytnost osvědčuje v boji na život a na smrt sice formálně, avšak nikoli podle obsahu osvědčení smrtí. Tvrdíme, že OSVĚDČIT SE SMRTÍ V BOJI NA ŽIVOT A NA SMRT (tj. popřít svou předmětnou stránku a tím dosáhnout osvobození)⁹⁸ JE MOŽNÉ POUZE JAKO SEBE-OBĚTOVÁNÍ PRO (TO) JINÉ.

Pro co je možné umírat? Klíč k dané problematice pro nás představuje Augustinův koncept pýchy, jak byl vyložen v Části IV. Zdálo by se, že samotný akt nasazení života určuje každé samostatné sebevědomí, které se osvědčilo smrtí, jako něco, co přesahuje druhé sebevědomí, které je nesamostatné, neboť v boji na život a na smrt neobstálo. Avšak právě v modelové situaci souboje dvou samurajů spatřujeme ten aspekt dání všanc biologického života, který problematizuje pochopení toho, co je to vlastně za akt, když člověk uvědoměle nasazuje život. Pokud

⁹⁸HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie Ducha*: "A je to výhradně nasazení života, jímž se osvědčuje svoboda...", str. 156.

se nenasazuje život pro to jiné v rámci aktu sebe-obětování, pak se život nasazuje pro sebe. Nasadit život pro sebe lze vyložit jako napodobování Boží vznešenosti nade vším stvořením a zneuznání Boha jako Stvořitele. Takový člověk nasazuje život v perverzní lásce k sobě, právě když se odvrací od Boha, a v aktu zneuznání každého sebevědomí se staví nad každého člověka - na místo Boha. Je to akt pýchy, jak jsme jej vyvodili z Augustinovy filosofie v předcházející části zkoumání. OSVĚDČIT SE SMRTÍ LZE BUĎ V ODPORU, ANEBO V ÚTOKU; zdá se, žádné jiné alternativy nelze nahlédnout. V rámci Augustinova pojetí pýchy se ukazuje, že ten, kdo se osvědčuje smrtí v útoku, a nikoli v odporu, je ve skutečnosti definitivním rabem, sluhou pýchy. Ten, který se mu postaví v odporu podle principu *Svoboda nebo smrt!* je sebevědomě svobodným v pokoře.

Proti pyšnému sebevědomí v boji o uznání stojí svobodné sebevědomí, které se rovněž osvědčuje smrtí, neboť splňuje požadavek popření vlastní předmětnosti. To ovšem koná v rámci odporu, obrany, vznáší nárok na uznání svého sebevědomí tím druhým poté, co pyšné sebevědomí vzneslo nárok na jeho zneuznání, pokoření, podrobení. Svobodnému sebevědomí jde o nezávislost, o relaci, která je možná pouze mezi svobodnými, mezi sobě rovnými, vzájemně se uznávajícími se sebevědomími (revoluční hnutí proti diktatuře; odboj proti imperiální okupaci). Pyšnému sebevědomí jde naopak o zneuznání každého svobodného a uznaného sebevědomí (imperiální agrese říše vůči samostatným státům). Máme tu před sebou svobodného, a raba pýchy. Proč je tento rab pýchy definitivním rabem? Protože, jak jsme poznali podle Hegelovy teorie o panství a rabství v Části III této práce, nesamostatné rabské sebevědomí je předurčeno k dalšímu vývoji, kdy se díky svému určujícímu vztahu ke smrti a práci nakonec zbaví závislosti na předmětnosti a uvědomí svou bytnost mimo věčnost života. Podstatou definitivního rabství pýchy však je rozhodnutí jít do konce. Panovník-vůdce zemře, ale rabem se nestane; tím ovšem přichází o možnost dalšího vývoje vlastního sebevědomí.

Zdá se tudíž, že být osvědčen v boji na život není konečným určením každého vědomí v boji o uznání. Pán v dialektice pána a raba je v podstatě rab, jelikož se

ve vývoji vědomí zase stává rabem (podle Hegela), a ještě předtím se konstituuje skrze uznání neuznaného sebevědomí. Sice se osvědčuje smrtí, ale není uznané v oboustranném pohybu uznání, samo neuznává, je předurčeno k tomu stát se rabem již v okamžiku nabytí panství. Ale i pán, který se nikdy nestává rabem (vůdce), je toliko zdánlivě samostatným sebevědomím, protože ve skutečnosti je rabem pýchy. To znamená, že i v případě tohoto panství, které se nikdy nepřeklene do rabství, se jedná o samostatnost pouze zdánlivou, a že ve skutečnosti se tu jedná o definitivní rabství. Jedná se tudíž o *lži-panství*. Lži-panství je sebevědomím v pýše oproti sebevědomí v pokoře.

Sebevědomí v pýše názorně spatřujeme v hlavním anti-hrdinovi již zmiňovaného filmu *Zběsilost*. Zběsilý samuraj *Ryunosuke* bojuje o uznání tím druhým, bojuje podle všech pravidel, a bojuje, dalo by se říci, „čestně“ dle Hegelova modelu boje o uznání sebevědomí, jelikož dává všanc svůj život a překračuje svou předmětnost, řečeno Hegelovými slovy, bytností je mu jen jeho čisté bytí pro sebe. Ale nikdy se nestává rabem, jelikož se vztahuje ke smrti a práci takovým způsobem, že předem vylučuje jakoukoli závislost na nějakém rabském vědomí. Bojuje však jinak než učitel samurajů *Shimada*, který je sebevědomím v pokoře, jelikož je schopen odporu, pokud by někdo chtěl zneuznat jeho sebevědomí. V rámci tohoto odporu je Shimada odhodlaný v boji nasadit život a vznést nárok na život druhého v odporu. Ryunosuke naproti tomu nasazuje život z pozice pýchy, neboť pouze neustálým zneuznáním sebevědomí svobody toho druhého získává jistotu sebe sama. Akt zneuznání každé svobody jiného sebevědomí je pro něj podstatným konstituováním vlastního sebevědomí. To však znamená, že ve skutečnosti nemůže být uznán jako samostatné sebevědomí v jeho nezávislosti. Neboť, aby mohl být nezávislým sebevědomím, musel by mít v mysli koncept svobody, to je uznávat nutnost vzájemného oboustranného uznání pro to, aby mohl dosáhnout pravého sebevědomí, které je vždy svobodné. Bez svobody není pravého sebevědomí. Ryunosuke tedy představuje lži-pána.

Z daných úvah je tedy možné vyvodit následující. Svobodné sebevědomí na-

sazuje život *v obraně a pro něco jiného*. Pyšné sebevědomí nasazuje život *v útoku a pro sebe*, neboť samotný akt osvědčení smrti je pro něj manifestací jeho vznešenosti nade vším stvořením, kdy místo toho, aby miloval a uznával Boha jako Stvořitele, miluje a uznává sebe nade vším, co je. Akt nasazení života tudíž lze nahlížet jako boj z pozice pýchy a boj z pozice pokory. Tím se opět dostáváme k tomu, že pochopit akt nasazení života lze z hlediska tázání se, pro co se život dává všanc? Pro co je možné umírat? Dovolujeme si nyní v následující Části VI předložit vlastní autorskou filosofickou reflexi, která je výsledkem úvah ve snaze uchopit Maidan skrze Hegelův koncept nasazení života a Augustinovo pojetí pýchy.

Část VI

Teorie o Branách

1 Brány a jejich vztahy

Pro člověka existují tři Brány jako jeho východisko a cíl/účel veškerého směřování a návratu. Brány tvoří podstatu člověka, jsou jeho bytostnými určeními. Kdo na ně zapomíná, kdo je neuvažuje, kdo je nemiluje a nevěří v ně, jako by mizel, jako by se stával neviditelným ve zřejmých věcech pravdy a bytí. Brány jsou tím, z čeho vycházíme a kam se vracíme. Existují celkem tři Brány: (1) první Brána Otce čili Brána Patris, (2) druhá Brána Vlasti čili Brána Patriae, a (3) třetí Brána Předků čili Brána Patrum (předkové v širším významu rodu - rodina, rodičové, děti).⁹⁹

Brána Otce je první a poslední vzhledem k tomu, že z ní jakožto stvořené bytosti první vycházíme a jako do poslední smrti vcházíme.¹⁰⁰ První co do východiska je Brána Patris, druhá je Brána Patriae, a třetí je Brána Patrum. Nicméně, co do návratu, první jest Brána Patrum, dále brána Patriae a poslední je Brána Patris, tzn. vice versa. Brány lze také rozlišovat dvojím způsobem, podle toho, zda jsou (a) dřívější, co do bytí (b); dřívější, co do trvání. První co do bytí je nejvyšší Brána Otce, neboť bez Boha jakožto Stvořitele by nebylo ničeho. První co do trvání je ta Brána, kterou si první zamilujeme, kterou si jako první uvědomíme při návratu, a která je nám nejbliž v našem trvání (nikoli v našem bytí), to je Brána Patrum, dále, jak jsme dospělejší, Brána Patriae, a nakonec Brána Patris, neboť Bůh je nám nejbliž co do našeho bytí, a co do trvání nejdále, jelikož teprve ukončením našeho trvání (smrtí) se přibližujeme bytí, a tudíž i Bohu,

⁹⁹Z hlediska jazyka mají tyto tři pojmy, která jsou v češtině naprosto různé, v latině i v ukrajinštině stejný kmen. Srv. pater, patria, patres a батько, батьківщина, батьки. Daná souvislost nemusí odpovídat naprosto, jelikož v ukrajinském překladu Bible se užívá ustáleného spojení *Бог Отець* (obdobně česky Bůh Otec), nicméně "отець" je synonymem výrazu "батько" (česky "otec" v přesnějším rodičovském významu). Výraz "батьки" zde uvádím ve smyslu "rodičové", "rod", a skrytě odvozují i význam "předkové", byť latinské slovo patres by se mohlo přesně přeložit výrazem "предки" (předkové). Viz také *Latinsko/český slovník*, str. 381.: pater, tris, m. otec; pater familiae nebo familias (= archaický gen.) otec rodiny, hospodář, hlava rodiny, pán; pl. patres, um, m. otcové, [...]; předkové: more patrum po mravu otců, předků; [...], patria, ae, f. vlast, otčina, rodná země, domovina; rodiště, bydliště.

¹⁰⁰Bibl Svatá (Zj 22:13): "Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec, první i poslední."

nejvíce. Mohli bychom zde stanovit jisté pořadí Bran, co do vycházení z nich: (I) Brána Patris, (II) Brána Patriae, (III) Brána Patrum; a co do návratu, tj. co do vcházení do Bran: (I) Brána Patrum, (II) Brána Patriae, (III) Brána Patris.

Jak si představit ono vycházení z Bran Otce, Vlasti a Předků, respektive vcházení do nich? Představme si, že vyjít z Brány Patrum (předků jakožto rodičů) je faktické narození člověka, kdy dostává své existenciální trvání v podobě těla z těl svých rodičů; dále se v průběhu života ztotožňuje se svou vlastí, uvědomuje se jako občan státu, uvědomuje si svou náležitost ke svému národu a chápe svou pozemskou patria jako to, v čem nalézá své hlubší kořeny, původ a podstatu. Nejvyšší původ pak člověk nalézá v Bohu, uvědomuje-li si, že vše, co existuje, je pouze a jedině v Bohu a od Boha. V návratu do Bran, člověk manifestuje svou lásku a své uznání k nim, slouží jim a koná pro ně to nejlepší. Rodičům se odvděčujeme a ve jménu pokračování rodu plodíme potomky, vlast milujeme a sloužíme jí svým ctihodným občanstvím. K Bohu se vracíme od okamžiku stvoření, jelikož jsme bytostí konečné, které si uvědomují nutnost smrti, která ukončí trvání a postaví nás v bytí před tvář Boha. Uznávat třetí Bránu Patris znamená uznávat Boha jakožto Stvořitele.

Vztahování se k Branám doplňuje jejich definice. Bojuje-li člověk o uznání nižších Bran (Brána Patrum vůči Bráně Patriae, Brána Patriae vůči Bráně Patris), musí tak činit vždy vzhledem k Bráně vyšší. Naopak, bojuje-li člověk za uznání vyšších Bran (Brána Patris vůči Bráně Patriae, Brána Patriae vůči Bráně Patrum), musí odhlédnout od Bran nižších. Patriot, který jde do boje za svou patria, musí odhlédnout od své rodiny, matky, rodičů, ženy a dětí, když brání čest své vlasti. Věřící misionář však odhlíží od vlasti, vydává-li se do cizích zemí šířit Slovo Boží s vědomím, že tam může zahynout, aniž kdy ještě spatří své rodiště, a že možná bude pochován mimo rodnou patria. Zároveň však, jde-li člověku o jeho rodinu, nesmí v boji o její uznání učinit nic, co by mohlo poškodit jeho vlast či Boha, a brání-li patriot svou rodnou zemi proti vojenské agresi, případně diktátorské vládě, nesmí zneuznat či jakýmkoli způsobem popřít Boha, zneuznat nejvyšší

Bránu Otce.

Jelikož ústředním předmětem této práce je Maidan jakožto *revoluce důstojnosti*, zabývejme se nyní více druhou Bránou Patriae. Jak zde chápeme vlast? Je to územní celek, konkrétní území, kultura a dějiny, národ, unie států, kontinent? Vlastí může být každým člověkem pojmáno každé z toho, i všechno společně, ale podstatným určením vlasti je to, že člověk je ochoten bojovat za svobodu a nezávislost své vlasti, pokud je potřeba, a to z toho určujícího důvodu, že uznává suverenitu *každého* státu a jeho nárok na svobodné sebeurčení.

2 Boj o uznání Bran

V této sekci se pokusíme o předložení teze, že nasadit život je možné pouze v *boji o uznání Bran*. Chceme zde ukázat, že boj o uznání je možný pouze tehdy, když se sebeuvědomění individua zakládá na třech Branách; tudíž uznání mého sebevědomí tím druhým bude znamenat jeho uznání jedné z mých Bran (anebo všech najednou). Každý jiný boj o uznání, který nepředstavuje boj o uznání některé z Bran, se zakládá na pýše, principu, který je přímo protikladný Bráně Patris. Pouze *v pokoře* je možný boj o uznání sebevědomí, ba co víc – sebevědomí je možné pouze ve sféře pokory, kdy člověk bojuje o uznání jedné ze svých Bran, nikoli o uznání svého Ega, které se uskutečňuje ve sféře pýchy (jak ji určuje Augustin). K pokoře je ovšem třeba nejvyššího sebevědomí.

Uznání Bran je uznáním Boha, kdy sebevědomí je pokorou, uvědoměním, že je nic před Bohem, že by bez Boha bylo nerealizovatelné. Bojujeme-li o uznání jedné z Bran nárokuje si svobodné sebevědomí (v případě vítězství i smrti, protože vítězství se odehrává v okamžiku buď/anebo). Ať bojujeme za kteroukoli z Bran, vždy se jedná o akt uznání Boha, ať přímo (boj o uznání Brány Patris), či nepřímo (boj o uznání Brány Patriae a Brány Patrum). Popření Bran, jejich zneuznání, je popřením Boha a koná se skrze pýchu, kdy člověk vědomí svého Já staví místo Boha. V tomto případě podstupuje boj o uznání vlastního Ega, a to jej přivádí

ke lži-panství, tj. k definitivnímu rabství. Člověk je sebeuvědomělý čili má sebevědomí pouze tehdy, když uznává Boha. Pýcha se nezakládá na sebeuvědomění, neboť člověk v pýše zneuznává Boha.

Získat nezávislost v osvědčení smrti je možné, pouze když člověk bojuje o uznání jedné ze svých Bran. Z toho vyplývá, že ten, kdo bojuje o uznání svého Ega, koná tak v pýše, nikoli v pokoře; nemůže v principu dosáhnout sebevědomí. Být sebe-uvědomělý (mít sebevědomí) a bojovat o jeho uznání může pouze ten, kdo svoje vlastní určení, sebe sama, nachází ve třech Branách, a svůj počátek a cíl nachází v Bohu (pokora). Naproti tomu ten, kdo své určení sebe sama, svou podstatu shledává v sobě samém, ve svém Egu, zneuznává Boha, popírá jej, jelikož sám sebe staví na jeho místo. Každý lži-pán nemá ve skutečnosti žádného sebevědomí, jak by se to na první pohled mohlo zdát, jelikož se přece jen osvědčuje smrtí a jde do konce, nýbrž je rabem vlastní pýchy. I když si vůdce uchovává svoje panství, neboť volí smrt podle pravidel Hegelovy koncepce osvědčení smrti – buď vůdcovství (panství), nebo smrt - nejde o pravé sebevědomí, neboť není svobodné. Jedná se tu o lži-panství, které je ve svém důsledku *definitivním rabstvím*.

Boj o uznání Bran tudíž představuje to, co je třeba konat ve jménu vlastního sebevědomí v podobě *odporu, odboje, obrany* Brány: (a) bránit svou rodinu (tzn. např. zabít v sebeobraně vs úmyslná vražda), (b) bránit svou vlast (např. patriotismus vs imperialismus), (c) bránit Boha, tzn. nezapřít Boha, nezřít se víry (tzn. např. mučednictví/misionářství vs inkvizice). Odpor zde vymezujeme jako *neudělat to, co po tobě chtějí*.

3 Lži-panství. Panovník-rab a panovník-vůdce

S ohledem na předcházející sekci zde můžeme učinit rozlišení mezi dvěma typy lži-panství, které se ukazuje být rozlišením mezi dvěma typy panovníků: *panovníkem-vůdcem* (I), a *panovníkem-rabem* (II). Panovník-vůdce si činí nárok na panství v rámci pýchy. Půjde až do konce a na konci bude klást odpor. Každý si odporo-

vání představuje jinak, záleží také na okolnostech: sebevražda jako dokonalý únik, chce-li tě ten druhý mít živého v zajetí, život v exilu, přeje-li si ten druhý tvou smrt.¹⁰¹ Neabdikuje, nevolí exil, nepadá revolucí; zánik panovníka-vůdce nastává vždy jen v důsledku prohrané války na mezinárodním poli, která vychází z jeho imperialistické expanze a agresivní politiky. Panovník-rab je pánem (dle Hegelovy teorie o panství a rabství); časem se stává rabem díky závislosti na práci raba (poddaní), což vede k revoluci. Důsledkem rozlišení lži-panství na dva typy nás přivádí k těmto dvěma způsobům zániku vlády panovníka: (1) vláda panovníka, který se z pána stává nutně rabem, *zaniká revolucí*, (2) vláda panovníka, který si uchovává panství jakožto vůdce skrze imperialismus a vojenskou agresi říší, *zaniká v prohrané (mezinárodní) válce*.

Shrneme-li tyto úvahy, dospějeme k odpovědi na otázku, v čem se liší panovník-rab a panovník-vůdce. Panovník-rab se po čase stane z pána rabem, nepůjde až do konce pro uchování svého dosavadního panství a na konci nebude klást odpor, bude se snažit zachovat svůj biologický život (abdikace, exil). Panovníku-rabovi totiž jde o panství pouze jako o nástroj k získání nějakých dober, neuzurpuje pro uzurpaci o sobě, ale pro to, aby dosáhl jistých statků, majetku, usiluje o *požitky bez zpracování*. Panovník-vůdce vykonává vládu pro vládu samu, zpracovává, a požitky není primárním cílem. Cílem pro něj je udržet si panství pro panství samo. Práce je pro něj stále přítomná, proto nutně pokračuje v imperialistické expanzi vlivu a usiluje o podrobení svobodných samostatných národů (poté, co podrobil národ vlastní, tj. uzurpoval vládní moc).

Lži-panství panovníka-vůdce tudíž lze nahlížet ve dvou rovinách: (1) represe a provozování diktatury v říší, tj. potlačení vlastního národa, (2) imperialistický výboj, válečná expanze, tj. potlačování samostatných národů cizích. Vůle panovníka-vůdce se projevuje potřebou fyzické likvidace všech potenciálních oponentů pro získání vlády, potlačováním samostatných národů, bytí „jako Bůh“.¹⁰²

¹⁰¹ Sebevražda v tomto případě není projevem slabosti. Neboť jde do konce a na konci klade odpor.

¹⁰² Bibli Svatá (Gn 3:5): „Bůh ale ví, že jakmile pojíte z toho stromu, otevrou se vám oči a budete jako Bůh: budete znát dobro i zlo.“

Panovník-vůdce se tedy nikdy nestává rabem. Lži-pán se vymyká dialektice pána a raba stejně jako svobodný sebevědomý. Ale stejně jako pád panovníka-raba je nutný (v důsledku revoluce), tak i pád panovníka-vůdce je nutný. Je proto třeba vyřadit nahodilé z nutného vývoje. Zánik panovníka-vůdce, který je nahodilý (například přirozené úmrtí) nevede k rozpadu impéria, jelikož po desítkách let budou vznikat stejné imperialistické a diktátorské požadavky a nároky, vyživované původní ideologií, případně dojde ke vzkříšení kultu. Nahodilý zánik panovníka-vůdce zde stavíme v opozici vůči zániku nutnému, který sebou představuje zánik panovníka-vůdce v důsledku prohrané války v jeho imperialistické expanzi.

Padne-li panovník-vůdce v nutně, dojde k zániku také jeho systému vládnutí a ideologie, od níž se budou následující pokolení odvracet a zavrhovat tuto etapu dějin svého státu. Padne-li nahodile, pak systém přetrvá a ideologie nebude nástupníky oficiálně zatracována. Nahodilý zánik panovníka nevede k zániku říše (systému jeho dosavadní vlády). Rozpadne-li se říše z každého jiného důvodu, bude to zánik nahodilý, v důsledku nahodilých okolností. Nutným zánikem panovníka-vůdce a jeho říše je prohraná válka se státem/státy, která začala imperialistickou expanzivní politikou a vojenskou invazí říše do těchto států. Každá říše v čele s panovníkem-vůdcem dříve či později zanikají nutně. Proč každá říše musí nutně zaniknout? Protože každá říše, řízená panovníkem-vůdcem, je jakožto výtvar lidské pýchy babylonskou věží, která je dle přirozenosti ve svém bytostném principu předurčena k zániku. Zanikne-li panovník-vůdce nahodile, systém vytrvá a zplodí nového vůdce, a vytrvá potud, dokud nezanikne nutně.

Panovník-vůdce korumpuje vědomí národa, manipuluje s ním a nalhává mu panství. Ti, jimž bylo panství nalháno, se stávají přímými a nepřímými služebníky režimu, který potřebuje vykonavatele. Panovník-vůdce nalhává obyvatelům své říše panství, a oni se stávají jeho nástrojem, oporou režimu, kterému slouží. Panovník-vůdce, který si umínil, že bude jako Bůh, staví svou image před lidmi jako Boha, a sluhové režimu na místo, které u svobodného člověka pokory zaujímá Bůh, staví svého vůdce. Vůdce se chce stát Bohem, snaží se dosáhnout vlády

a moci z ní vyplývající (panství) pro moc samou (hřích pro hřích samotný).

Jakým způsobem si panovník-vůdce nárokuje bytí jako Bůh? Vyžaduje rabství nejen u nevědomých, ale i u sebevědomých, neboť ti se podřizují pravému Bohu, ve svém sebeuvědomění totiž vyznávají bezmeznou distanci mezi sebou a Bohem (Augustin). Lži-panovník se staví na místo Boha, a tak si nárokuje uznání těmi sebevědomými, chce z nich buď učinit raby, anebo je zničit. A to nikoli pro něco jiného, nýbrž právě pro samotný akt zneuznání či likvidace; což představuje největším hřích pýchy. Vůdce chce být jako Bůh tím, že chce podrobit každé sebevědomí a popřít nezávislost v každém svobodném sebevědomí. To znamená, že nechce nechat sebevědomé uznávat Boha, ale chce, aby popřeli své Brány – a to je činěno pro samotný akt vykonání. Toto jest největší vzpoura proti Bohu (бунт горди́ни), chtění stát se Bohem, být jako Bůh.

4 Maidan jako boj o uznání druhé Brány Patriae

Z teorie o Branách a rozlišení lži-panství v rámci předchozích závěrů vychází najevo, že revoluce probíhá pouze tam, kde platí, že panovník jakožto pán se posléze stává rabem (protože nepracuje a časem postrádá vztah ke smrti), a rab pánem (v tom smyslu, že skrze postoj ke smrti a práci dospívá k té úrovni uvědomění, kdy je schopen povznést se nad vlastní předmětnost). Panovník-vůdce se nikdy nestává rabem a imperiální říše, již stojí v čele, nezaniká revolucí. Tuto myšlenku lze formulovat obecně: vláda imperiální říše na původním území nepadá revolučním hnutím. Naproti tomu panství panovníka-raba se vždy nutně přemění v rabství, přičemž se rabství dosavadních poddaných stane panstvím v tom smyslu, že v protivládním protestu jim má jít o získání svobody. Bodem této změny je revoluce, která v důsledku ukončuje vládu panovníka-raba. Na rozdíl od panovníka-raba se panovník-vůdce vymyká dialektice pána a raba stejně jako svobodný sebevědomý.

Typ revoluce lze rozlišit podle toho, o kterou Bránu se jedná v boji o její uznání: (1) povstání podnícené sociálně-ekonomickými požadavky (stávky hor-

níků, dělníků...) je bojem o uznání první Brány Patrum, z lásky k rodině (rodiče, žena, děti); (2) revoluce podnícená vlasteneckými požadavky a důstojností lidství je bojem o uznání druhé Brány Patriae, z lásky k vlasti (aby celý tvůj národ - tví bližní - byli svobodní a dostalo se jim spravedlnosti, pro čest vlasti). Boj o uznání třetí Brány Patris - nepřímá vždy, když bojujeme o uznání jedné z nižších Brán, přímo jako *mučednictví*. Protože je třetí Brána Patris nejvyšší, určuje podstatný moment způsobu boje o uznání, a tím je princip *odporu*.¹⁰³

V rámci teorie o Branách bychom tedy mohli říci, že na Maidanu protestující nasazovali život pro to jiné, pro druhou Bránu Patriae. Když říkali „jít do konce“, nemínili prohru či vítězství, ale mínili osudovou alternativu *svoboda nebo smrt*. To je to, co zvolili v okamžiku buď/anebo, když učinili rozhodnutí jít do konce. Tento výraz v sobě skrývá a uchovává ponětí boje o uznání. Jako by odpovídali na otázku: Co zvolíš, až nastane ta chvíle: teď nebo nikdy? *Jít do konce* znamená „teď“. A „teď“ znamená „Svoboda nebo smrt!“. Jít do konce znamená vítězství ve svobodě i ve smrti. Nejde o to, že člověk opovrhne tímto životem, že nemá, co ztratit; v boji o uznání druhé Brány je zde naše rodina, kterou milujeme. Ale jde o to, s čím vstupuje do boje? Teď znamená teď, i kdyby teď neznamenal vyhrát, i kdyby ani neznamenal prohrát, nýbrž znamenalo zemřít. Ale člověk jde do konce vždy s vírou ve vítězství svobody a nezávislosti, když uznává vznešenost Boha nad sebou.

Svobodný a nezávislý je ten, který bojuje o uznání svého sebevědomí v odporu, pokud jej chce ten druhý (lži-pán) zneuznat. Zároveň však má v mysli pojem vzájemného oboustranného uznání, a uskutečňuje pohyb uznání se sobě rovnými. Uznává Boha jako Stvořitele a požaduje od druhého vzájemného oboustranného uznání, které sám koná. Vznáš-li lži-pán nárok na zneuznání jeho sebevědomí

¹⁰³ V této rovině, abychom mohli říci cokoli relevantního o tom, jak by se dal uchopovat boj o uznání třetí Brány, je nutné zohlednit fenomén mučednictví. To by nás ovšem odvedlo od ústřední tematiky této práce, jelikož jsme se soustředili především na boj o druhou Bránu Patriae. Avšak lze alespoň naznačit, že podle toho, jak pohlížíme na koncepci boje o uznání Brány, který znamená setrvat v boji, který je definován odporem (neudělat to, co po tobě chtějí), se mučednictví ukazuje být nejvyšší formou boje, neboť ti, kteří přivedou člověka na mučidla kvůli jeho víře, ho tímto vyzývají nejen ke zneuznání Boha, ale vyzývají ho k ne-smíření se s daností smrti ve jménu Boha.

(popření Bran, v nichž zakládá svá určení a čest), je odhodlaný nasadit život v boji na život a na smrt: v okamžiku buď/anebo se rozhoduje jít do konce a v tom okamžiku zvolá „Svoboda nebo smrt!“. Tím vykonává akt sebeobětování jakožto akt obětování sebe sama pro to jiné (pro Brány). Což jediné lze nazvat nasazením života v pravém osvědčení smrtí. Osvědčit se smrtí podmiňuje totiž nasadit život. Nasadit život však lze pouze v aktu sebeobětování. Obětovat se můžeme pouze v odporu a pouze pro jiné. To lži-pán nedělá; dává život všanc v útoku a z lásky k sobě, pro svoje Ego. Lži-pán (panovník-vůdce, voják imperiální říše, obránce diktátorského režimu) se ve skutečnosti smrtí neosvědčuje. Svobodné sebevědomí je sebevědomím v tom smyslu, že nedovolí aby na něj bylo uvaleno panství tím druhým, aby bylo podrobno (formulováno alternativně, aby byly zneuznány jeho Brány). Je ovšem svobodné právě proto, že je nezávislé. Ke svému sebevědomí totiž nepotřebuje raba a ani nemá nároku na zneuznání sebevědomí toho druhého, jelikož uznává a realizuje pohyb uznání, uvědomuje si potřebu toho druhého k oboustrannému a vzájemnému uznání (revolucionář, bojovník za osvobození, odbojář).

Část VII

Závěr

V návaznosti na otázku položenou v Úvodu, jak pochopit fenomén obětování života na Maidanu, jsme se v předchozích kapitolách zabývali interpretací Hegelovy teorie o panství a rabství, v níž jsme se zaměřili na jeho koncept nasazení života v boji o uznání jako akt dání všanc biologického života, kdy individuum v takovém aktu popírá svou předmětnost a dosahuje uvědomění si sebe sama jako sebevědomí (Část III). Dále jsme se věnovali pojmu pýchy ve filozofii Augustina, kterou myslitel definuje jako hřích pro hřích sám a akt popření Boha (Část IV). Pracovali jsme s těmito koncepty samostatně ve snaze vysvětlit, pro co je možné umírat. Protože výchozí motivací vzniku tohoto zkoumání byla snaha reflektovat události na Maidanu skrze sebeobětování protestujících, filozofická interpretace pojmů nasazení života a pýchy, jak jsme je vyvodili z Hegelova a Augustinova výkladu, nás přivedla k potřebě učinit diferenciaci, že nasadit život je možné z pozice pýchy a z pozice pokory (Část V). Do jisté míry specifické zohlednění dění na Maidanu, a taktéž současného dění po Maidanu, spolu se závěry vyvozenými z diferenciace Hegelova pojmu nasazení života a Augustinova konceptu pýchy, vyústilo do Teorie o Branách (Část VI), která je autorským myšlenkovým přínosem daného zkoumání.

Uvědomělost a nasazení života jsou aspekty filosofie o vývoji sebevědomí v Hegelově teorii o panství a rabství. V rámci našeho zkoumání jsme se zabývali interpretací kapitoly „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“ v díle *Fenomenologie ducha*. Postupným rozbořením Hegelových pojmů obsažených v této teorii jsme dospěli k nahlédnutí konceptu *nasazení života* jako momentu, kdy člověk *vědomě* popírá předmětnou stránku bytí a dokazuje, že ona předmětnost není pro jeho vědomí vším. To sebevědomí, které se osvědčuje smrtí a popírá svou předmětnost v boji o uznání na život a na smrt, se tak v této základní situaci zápasu představuje jako vědomí, které má více jistoty sebe sama než to sebevědomí,

které není schopno vzdát se svého biologického života. Na základě problematizace daného konceptu skrze modelovou situaci souboje dvou samurajů jsme dospěli k nutnosti učinit rozlišení mezi tím, co je podstatou každého aktu nasazení života ve vědomém osvědčování se smrtí individua. Tato diferenciaci zde byla provedena z hlediska Augustinova pojmu *pýchy*, podle koncepcí představených v relevantních částech jeho děl (Kniha II *Vyznání*, Kniha XIV/XIX *O Boží Obci*). Podle Augustinova výkladu nahlížíme pýchu jako projev zvrácené lidské vůle, kterou se člověk odvrací od Boha v jeho napodobování, neboť ve své zvrácenosti staví sebe na místo Boha. Tato pyšná láska k sobě se projevuje sekundárně také jako libido dominandi, tj. chtíč panovat nad druhými, kterému je člověk ve své pýše podroben. Individuum se takto chce vyvýšit nad řád všeho stvoření, přičemž zneuznává Boha jako Stvořitele, staví se na jeho místo, chce být jako Bůh. Takto koncipována pýcha se nemůže nevylučovat s pojmem svobody, který je ovšem podstatný pro Hegelovo pojetí samostatného a nezávislého sebevědomí.

Člověk tudíž dává svůj život všanc dvojím způsobem. Buď z pozice pýchy, jejíž substanciálním rysem je sebeláska až k pohrnutí Bohem; anebo z pozice pokory, jejíž substanciálním rysem je láska k Bohu, a jež vede k pohrnutí sebou. V rámci daného závěru se uvědomělý akt nasazení života dá nahlížet ze dvou protikladných hledisek. Za první, může se jednat o akt pýchy, kdy individuum v nasazení života utvrzuje sebe sama; za druhé, určením nasazení života je akt sebe-obětování pro to jiné.

V Úvodu této diplomové práce (Část I) jsme určili její ústřední problematiku vyslovením otázky, jak lze pochopit dění na Maidanu skrze akt uvědomělého nasazení života čili jak lze pochopit fenomén sebeobětování Nebeské setniny. Tato otázka pro nás dostala konkrétní opodstatněnou podobu díky svědectvím Jurija Pekuša, Oresta Karakevyča a Evgenie Igrunové. Jejich sebeuvědomělé reflexe vnitřní zkušenosti z Maidanu poskytly danému zkoumání východisko, kdy mohla být položena otázka po tom, co znamená jít do konce; co se děje v okamžiku, kdy protestující za okolností, kdy mu hrozí úhona na zdraví nebo smrt, neodejde

z nebezpečných míst, nýbrž setrvá a zvolá „Svoboda nebo smrt!“. CO ZNAMENÁ «TEĎ NEBO NIKDY» ROMANA HURYKA? Co tedy vlastně znamená *jít do konce*? Jít do konce se rozhodujeme v okamžiku buď/anebo. Není to, když na nejvyšším stupni eskalace konfliktního dějství, v okamžiku buď/anebo, v okamžiku, kdy se zdá, že je tu jen záhuba a smrt, člověka přepadá pochyba, že ho opustil Bůh? Kdy se zdá, že není vyhlídek na vítězství, kdy realita předkládá fakticitu brzké prohry, a kdy se zdá, že nevyhnutelná záhuba je již blízko, pak člověk začíná pochybovat, a zdá se mu, že ho opustil Bůh, že Bůh mlčí? Jít do konce zde znamená, i přes pochybu si ponechat víru, věřit ve vítězství, vítězství i ve smrti. Když stav věcí věští záhubu a smrt, pak ti, kteří si zůstanou věrní, setrvají ve víře, i přes pochyby se nezastaví v odporu a v okamžiku buď/anebo se rozhodnou jít za vítězstvím do samého konce. A v tom okamžiku již vítězí; revolucionář vítězí již v okamžiku zvolání „Svoboda nebo smrt!“, protože, ať zemře nebo získá svobodu, už tehdy, kdy se rozhodl jít do konce, zvítězil.

V rámci zkoumání jsme se zabývali těmito modely boje o uznání: (I) panství a rabství podle Hegela jakožto klasická konstrukce: subjekt (A) si nárokuje panství a dává přitom svůj biologický život všanc, subjekt (B) si nenárokuje uznání svého sebevědomí tím druhým, to je, že není schopen nasadit vlastní život, popřít svou předmětnou stránku. Toto je situace, kdy ze zápasu vystupuje pán a rab, a k souboji v přímém slova smyslu nedochází, protože rab nečiní rozhodnutí jít až do konce. Dále se situace obrací: subjekt (A) se díky své závislosti na práci raba stává rabem, a rab (B) dospívá díky své práci k sebevědomění a stává se samostatným sebevědomím. Toto by mohla být situace, kdy probíhá revoluční hnutí proti diktatuře. (II) Situace imperialistické agrese proti obraně vlasti v osvobozeneckém odboji. V tomto případě si subjekt (A) nárokuje panství v pýše (zneuznání Bran toho druhého) a přechází do útoku s nárokem podrobení svobodného sebevědomí. Subjekt (B) si nárokuje uznání svých Bran tím druhým a v odporu jde až do konce (bojuje o uznání svých Bran). Toto je situace, kdy lži-pán povstává proti svobodnému sebevědomému, kdy nutně dochází k souboji, k boji na život a na

smrt, v němž jeden z nich musí zemřít: buď/anebo.

U Hegela dochází k boji o uznání na život a na smrt (v osvědčování se dvou sebevědomí smrtí) v zápasu protikladných sebevědomí, a důsledkem tohoto boje je, že jeden z nich je samostatné sebevědomí – pán, kterému nezáleží na předmětném bytí, dává tudíž svůj biologický život v sázku, aby dokázal, že bytností je mu jeho čisté bytí pro sebe. Druhé, nesamostatné sebevědomí – rab – si uvědomí nemožnost odpoutání se od bezprostředního bytí, od své předmětné stránky, neobstojí v boji na život a na smrt, neosvědčí jistotu sebe sama smrtí. Ovšem v případě souboje dvou samurajů se ukazuje, že oba zápasící sebevědomí se vymykají mocenské relaci pána a raba. Je zde boj na život a na smrt, avšak nevzniká tu samostatné a nesamostatné sebevědomí. Jeden z nich není rabem, protože je čistou abstrakcí sebe sama, a jde mu o uznání jeho sebevědomí sebe sama jako toho, kdo je nad vší předmětností. Druhý není pánem, protože se z pána nikdy nestane rabem, nedochází u něj k překlenutí do nesamostatnosti sebevědomí, ale neustále si udržuje dosaženého panství, vykonává práci ustavičným rozšiřováním svého panství do konce. Lži-pán nepotřebuje raba v podstatě (být ho využívá), ale kategoricky potřebuje akt zneuznání každé svobody. Jak již bylo řečeno, pyšné sebevědomí se vymyká dialektice pána a raba stejně jako svobodný sebevědomý. Ovšem při důkladnějším rozboru daného zjištění se ukázalo, že v případě sebevědomí založeného na pýše se v rámci jeho bytostné podstaty vylučuje jakákoli nezávislost.

Závěr těchto úvah představuje zjištění, že pro vznik svobodného sebevědomí je nutné VYLOUČENÍ PÝCHY Z AKTU NASAZENÍ ŽIVOTA. Vzhledem k pojmání pýchy podle Augustina to přesně znamená, že SEBEVĚDOMÍ, KTERÉ SE OSVĚDČUJE SMRTÍ, UZNÁVÁ BOHA JAKO STVOŘITELE. Zakládat v sobě svoje sebevědomí je výkonem pýchy, neboť skutečné sebevědomí se zakládá v pokoře vůči Bohu, tj. uznáním Boží vznešenost nade vším, co je. Nasadit život v rámci získání nezávislosti je možné pouze jako sebeobětování pro jiné. To rab pýchy (lži-pán a ti, jimž bylo panství naháno) nedělá, nemůže to udělat ze své podstaty. Sebe-obětování je

neproveditelné jako sebe-obětování pro sebe (utvrzení sebe samého na úkor Boha, přirovnávání se k Bohu), vždy musí být pro to jiné. Nasadit život totiž v pravém smyslu znamená dát všanc svůj život v lásce a odporu pro to jiné, je to akt vrcholného uznání Boha v pokoře. Naproti tomu rab pýchy (lži-pán) v boji o uznání dává všanc svůj život nikoli k aktu sebe-obětování pro jiné, ale „obětuje“ jej pro sebe, v lásce k sobě skrze zneuznání Boha; chce být jako Bůh. Tím se ukazuje být podstatně závislým. Dospíváme takto k dílčímu důsledku, že NEZÁVISLOST SVOBODNÉHO SEBEVĚDOMÍ PODMIŇUJE UVĚDOMĚNÍ VLASTNÍ ZÁVISLOSTI NA BOHU JAKO STVOŘITELI. Pokud sebevědomí neuznává svou závislost na Bohu, ale naopak chce být na něm nezávislé, manifestuje se tak jako pyšné sebevědomí. A jako takové je rabem pýchy, tedy vskutku závislým, tudíž se ani nemůže konstituovat jako svobodné. V osvědčení smrtí mu nejde o svobodu a nenasazuje život pro ni, nýbrž ve jménu jejího principiálního popření.

Doložit tuto myšlenku bychom chtěli kontrapozicí dvou situací jak byly umělecky podány ve dvou literárních dílech, v románech *1984* G. Orwella a *Mučedníci* R. Chateaubrianda. Proč se Straně podařilo zlomit Winstona Smitha? Protože nevěřil v Boha, nezakládal své sebevědomí na Bráně Patris. Postavíme-li naproti tomu příběh Eudóra a Kýmodoky v Chateaubriandových *Mučednících*, kteří podstoupí mučednickou smrt v aréně se lvy, uvidíme, že také oni byli vystaveni drastické bolestivé smrti. Ale měli tolik síly, že nejen zůstali spjati láskou, ale i natolik neměli žádného strachu, že měli tu sílu vidět smrt toho druhého. Julie a Smith byli zlomeni, protože neměli Boha. Pro mučedníka v Chateaubriandově románu, který uznává Boha jako Stvořitele, totiž není žádné místnosti 101. Neboť čeho se bojí nejvíce, je zneuznání a popření Boha. Proto má sílu podstoupit všechno v mučení a smrti, která je pro něj vítězstvím. Pokoj 101 ovšem pro Julii a W. Smithe znamená vzájemné zrazení a zneuznání jejich lásky, první Brány, protože se jejich pouto nezakládalo na vztahování se k Bohu. Winston Smith je odveden do pokoje 101 a vystaven torturám napadení obličeje vyhladovělými krysami. V posledním okamžiku zradí Julii, jelikož jeho láska k ní, neukotvená ve třetí Bráně

Patris, neobstojí před tím, čeho se bojí nejvíce:

Najednou však pochopil, že na celém světě je jen jediný člověk, jediné tělo, které by mohl vrhnout mezi sebe a ty krysy. A šíleně se rozeřval, znova a znova. "Udělejte to s Julií! Udělejte to s Julií! Ne se mnou! S Julií! Je mi jedno, co s ní uděláte. Roztrhejte jí obličej, roztrhejte ji až na kost. Ne mě! Julii! Mě ne!"¹⁰⁴

Z hlediska konstrukce velice podobný, ovšem ve svém důsledku naprosto odlišným případem, je fiktivní příběh zamilovaného páru, Eudora a Kýmodoké, kteří jsou ve 3. st. n. l. za vlády císaře Diokleciána vystaveni martyriu se lvy v amfiteátru, v němž oba přijdou o život. Opět jsou tu dva, kteří se milují, vystaveni tváří v tvář mučení, ovšem Chateabriandovi se podařilo „předvést umučení jako vítězství, a ne jako neštěstí“.¹⁰⁵ Kýmodoké, které se před popravou podaří uprchnout z vězení, se dobrovolně vrací do amfiteátru, aby sdílela osud s Eudorem. Ovšem, poukázáno má zde být hlavně na okamžik, který Eudor a Kýmodoké prožijí bezprostředně před smrtí v aréně:

V tu dobu počne mezi Eudorem a Cymodocei pře na věky paměti hodna: každý z nich chtěl poslední umřítí.

„Kdybys nebyl raněn“ dí Cymodocea „prosila bych tě, a bych já první podnikla boj, že ale nyní nad tebe větší mám sílu, jsem také s to, bych tebe umíratí viděla.“

„Cymodoceo“ vece Eudor „já jsem mnohem dříve křesťanem nežli ty, já spíše snesu bolesti a protož dovol, ať já po tobě z toho světa vykročím.“¹⁰⁶

Kdo je ten, který není schopen a nechce uznávat uznávajícího? Ten, který odmítá uznání sebevědomého, ale chce jej popřít a zneuznat podrobením; tím nedospívá ke konstituci vlastního sebevědomí, a přece panuje; dává život všanc a vznáší nárok na život druhého, to znamená, že svoje vědomí osvědčuje smrtí. A přece nelze

¹⁰⁴ ORWELL, G., 1984, str. 252.

¹⁰⁵ LAGARDE, A., MICHARD, L., Francouzská literatura 19. st., str. 65.

¹⁰⁶ CHATEAUBRIAND, R., Mučedníci, str. 540.

mluvit o takovém vědomí jako o sebevědomém. Výkřik revolucionáře *Svoboda nebo smrt!* je právě událostí manifestace pravého, to znamená svobodného sebevědomí, oproti lži-panství (pyšné sebevědomí). Z toho můžeme vyvodit důsledek: lži-panství postrádá moment sebevědomí jako takového, byť splňuje podmínky pro to, aby jeho vědomí bylo osvědčeno smrtí: (1) dát život všanc, (2) vznést nárok na život druhého. Přestože se lži-pán může zdánlivě jevit jako pravý pán, neboť pro něj také platí kategorická disjunkce buď/anebo (zvítězit nebo zemřít), avšak pro svobodného sebevědomého je také NUTNÁ RELACE MEZI VZÁJEMNĚ SE UZNÁVAJÍCÍMI SE; svobodný ze svého určení potřebuje být jedním z vědomí v oboustranném uznání dvou konstituujících se sebevědomí, realizovat takto svobodu a své vědomí jako samostatné a nezávislé. Lži-pán (vůdce) však naopak koná pro samotný akt uvědomělého popření (svobodného) sebevědomí. Tím lži-pán vystupuje proti aktu oboustranného uznání, zneuznává samotný pojem vzájemného uznání mezi sebou a dalším vědomím. Ale tím právě popírá uznání jako skutečnost momentu pro konstituování vlastního sebevědomí. Jak se takové vědomí může stát sebevědomým, pokud odmítá být uznáno sebevědomým vědomím, pokud zneuznává pohyb uznání v principu?

Oboustranné uznání je realizací svobody mezi dvěma sebevědomími, mezi lidmi je to pak vztah ryzího přátelství, v němž se za přátele pokládá život, a lásky, která se nebojí smrti.¹⁰⁷ To je onen vztah mezi protestujícími na Maidanu, jak o tom mluvili Jurij Pekuš a Orest Karakevych ve *Svědectvích* (Část II). Jedná se o vztah mezi bližními v národě, v jednodušší formě v rodině, v nejryzejší podobě je to vztah v křesťanské obci jakožto vztah k Bohu. Aby člověk dosáhl sebeuvědomění (svobodného sebevědomí), musí uznávat nejen vznešenost Boha nad sebou, ale potřebuje uznat toho druhého, který by byl svobodným a sebevědomým, a který by jej rovněž uznával, to je vykonat pohyb uznání. Lži-pán je zdánlivě sebevědomý, protože ze své podstaty neustále usiluje o zneuznání každého sebevědomí; je to rab pýchy.

¹⁰⁷Bibli Svatá (J 15:13): „Nikdo nemá větší lásku než tu, (že položí svou duši) za své přátele.“

Maidan jako fenomén byl předmětem zájmu tohoto zkoumání a jeho podnětem, neboť jsme v dané práci pokládali otázku, co se děje v okamžiku nasazení života? Aby bylo možné nahlédnout do tohoto problému, jsme se dopracovali ke konkrétnějšímu tázání: *pro co se nasazuje život? Pro co je možné umírat?* Takto položená otázka nás přivedla k jisté distinkci. Daná problematika byla nahlížena skrze koncept *nasazení života* v Hegelově teorii o panství a rabství, tj. v jeho pojmu osvědčení smrtí, a skrze pojem *pýchy*, jak je určen v pojetí sv. Augustina. Na základě interpretace pojmů nasazení života a pýchy se ukázalo, že nasadit život lze z pozice pokory a pozice pýchy. V první případě se jedná o *svobodné sebevědomí pokory*, v druhém případě o *definitivní rabství pýchy*. Oba způsoby se liší podstatně v tom, pro co je život dáván v sázku. Z pozice pýchy je život nasazován z lásky k sobě a v pohrdnutí Bohem. Z pozice pokory individuum nasazuje život pro to jiné/Brány, tj. z lásky k Bohu. Nasadit život lze pouze v aktu sebeobětování, to ovšem podmiňuje nasazení života pro *to jiné* (nikoli pro sebe). V rámci vlastní Teorie o Branách (Část VI) jsme se pokusili o přiblížení a vysvětlení daných předpokladů.

Doslov

Maidan je událostí boje o uznání. Kdy mladí i staří v aktu uvědomělého vzdání se svého biologického života bojovali o uznání sebevědomé svobody. Mohli jsme vidět tajemství prýštící z očí něžných i tvrdých, z očí přesvědčených, rozhodnutých jít do konce pro svoje sebeuvědomění a svobodu. Nikdy nebyl život tak živý, zřejmý a skutečný, jako život v nich. Nikdy ještě nebyla krev tak červená a horká, jako ta, která tekla po dlažbě kyjevských ulic. Nikdy ještě nebylo odhodlání tak hmatatelné. Tajemství těch, kteří jsou připraveni udělat cokoli, spočívá v moci, kterou nabývají lidé, kteří přicházejí k uvědomění své svobody. Nikdy nejsou lidé skutečnější než v boji o uznání sebevědomí. Před Bohem, za svou pozemskou patria. A život nebyl nikdy skutečnější, skutečný do morku kostí, když jsme viděli, jak se lidé na Maidanu rozhodovali osvědčit se smrtí. Nikdy nebyl víc živ člověk než ten, který se svého života vzdává.

Ti, co umírali v boji o uznání nemysleli na okamžik budoucí, na život, který bude pokračovat, mysleli jen v tom okamžiku rozhodnutí a činu. To je síla okamžiku buď/anebo, jenž tu je bez návaznosti na veškeré trvání, na život předtím a potom. Život každodennosti ustoupil do pozadí, zahalen bytostným momentem uznání.

Hrdinové Maidanu a Nebeská setnina velikou bolestí vykoupili naši svobodu a pravdu. Pokládáme Vaše kříže sobě na ramena a slibujeme je nést, jakožto Vy jste přinášeli oběti. Jste Bojovníci Světla. Takoví jsou určeni k činům, a pokud hynou, sám Bůh jim k smrti žehná, neboť sebeobětování ve smrti je nejvyšším vykoupením. Jejich smrt je jejich vykoupením a jejich krev je našim dědictvím, dědictvím nejsvětějším.

Reference

- [1] AUGUSTINUS, A. Vyznání (z latinského originálu Confessiones přeložil Mikuláš Levý), Kniha II. 5. vyd. Praha: Kalich, 2006, ISBN 8070170271.
- [2] AUGUSTINUS, A. O boží obci knih XXII (z latinského originálu De Civitate Dei přeložila Julie Nováková), Kniha XIV, XIX. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 9788024612843.
- [3] AUGUSTINUS, A. O svobodném rozhodování in: Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec, Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 8070212667.
- [4] Biblí Svatá aneb všechna Svatá Písma Starého i Nového Zákona podle posledního vydání Kralického z roku 1613. London: Lowe and Brydone (Printers) Limited. SBN 564-01188-6.
- [5] БАНДЕРА, С. З невичерпного джерела, in: Перспективи української революції, Дрогобич: Відродження, 1998, str. 472-6.
- [6] БАНДЕРА, С. Хоч які великі жертви, боротьба конечна, in: Перспективи української революції, Дрогобич: Відродження, 1998, str. 411-16.
- [7] BEATRICE, Pier Franco a Adam KAMESAR. The transmission of sin: Augustine and his sources, Chap. 2.: Original Sin and its Consequences. New York: Oxford University Press, 2013. ISBN 9780199751419.
- [8] BURNS, J. P. Augustine on the Origin and Progress of Evil, In: The Journal of Religious Ethics, Spring 88, Vol. 16 Issue 1, pp. 9-27.
- [9] ДАЦЮК, С. Цивілізаційний контекст української революції, in: "Хвиля". Dostupný z WWW: <<http://hvylya.net/analytics/society/tsivilizatsionnyi-kontekst-ukrainskoy-revolutsii.html>>.
- [10] DeFERRARI, R. J., KEELER, M. J. St. Augustine's City of God: Its Plan and Development, in: The American Journal of Philology, Vol. 50, No. 2 (1929), pp. 109-137.

- [11] ДОНЦОВ, Д. Націоналізм, ФОП Стебляк: Київ 2015.
- [12] ФАНАЙЛОВА, Е. Нельзя терпеть. Майдан и война. Dostupný z WWW: <http://www.svoboda.org/content/transcript/26873034.html>.
- [13] ФАНАЙЛОВА, Е. Против человечности. Dostupný z WWW: <http://www.svoboda.org/content/article/26834354.html>.
- [14] FERRARI, L. C. The Pear-Theft in Augustine's Confessions, in: REAug 16, 1970, pp. 233-242.
- [15] GADAMER, H-G. Hegelova dialektika sebevědomí, in: CHOTAŠ, Jiří a Jindřich KARÁSEK. Hegelova dialektika, str. 86-104. Praha: OIKOYMENH, 2007. PomFil (OIKOYMENH). ISBN 9788072982646.
- [16] HEGEL, G. W. F. Fenomenologie ducha (z německého originálu Phänomenologie des Geistes přeložil Jan Patočka), Kap.: Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství, str. 154-161. Praha: Československá akademie věd, 1960.
- [17] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. Philosophische Bibliothek. ISBN 3787307699.
- [18] HEGEL, G. W. F. Základy filosofie práva (z německého originálu Grundlinien der Philosophie des Rechts přeložil Vladimír Špalek), Praha: Academia, 1992. ISBN 8020002960.
- [19] HERRMANN, S. K., Recognition and Disrespect: Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology of Spirit, in: Critical Studies. 2012, Vol. 36 Issue 1, p23-45. 23p. , Databáze: SocINDEX with Full Text.
- [20] CHATEAUBRIAND, R. Mučedníci (z franc. orig. Les Martyrs přel. Prokop Ondrák), Knížecí Arcibiskupská Knihtiskárna, Praha 1851.
- [21] KÁBRT, J. a kolektiv. Latinsko/český slovník. Praha: Leda, 2000. ISBN 80-85927-82-9.

- [22] КАДИГРОБ, В. та колектив. Euromaidan. History in the Making. Київ: Основи, 2014. ISBN 978-966-500-355-7.
- [23] KARÁSEK, J., Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve Fenomenologii ducha, in: KUNEŠ, Jan a Martin VRABEC (eds.). Místo fenomenologie ducha v současném myšlení: k dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha. Praha: Argo, 2007. ISBN 9788025700037.
- [24] KARFÍKOVÁ, L. Augustin a jeho dvojí vklad do dějin politického myšlení, in: HEROLD, V., MÜLLER, I., a HAVLÍČEK, A. (eds.), Dějiny politického myšlení II/1, str. 74-122. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 9788074143908.
- [25] KARFÍKOVÁ, L. Milost a vůle podle Augustina, Část II., Kap. 2.: „Vyznání“. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 8072981722.
- [26] КАТРИЧЕНКО, Т., Пуля под сердце на Институтской. Почему майдановцы были готовы отдать жизни за Украину? Dostupný z WWW: <http://glavred.info/avtorskie_kolonki/pulya-pod-serdce-na-institutskoy-pochemu-maydanovcy-byli-gotovy-otdat-zhizni-za-ukrainu-303285.html>.
- [27] KOBLÍŽEK, J. Obec a náboženství: analýza Augustinova díla O Boží obci a kritické zhodnocení disertační práce Hannah Arendtové Koncept lásky u Augustina. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2010. ISBN 9788072663309.
- [28] KROM, M. P. Modern Liberalism and Pride: An Augustinian Perspective, in: Journal of Religious Ethics, Vol. 35, Issue 3, September 2007, pp. 453–477.
- [29] LAGARDE, André a Laurent MICHARD. Francouzská literatura 19. století. Praha: Garamond, 2008. ISBN 9788074070266.
- [30] МАЙДАН І ЦЕРКВА. Хроніка подій та експертна оцінка. Автори статей, Київ: Видавництво „Самміт-Книга“, 2015. ISBN 978-617-7182-29-9.
- [31] МУХАРСЬКИЙ, А. Майдан. (R)еволюція духу, Київ: Наш формат, 2014. ISBN 9789669742513.

- [32] NAVRÁTILOVÁ, Olga. Stát a náboženství v Hegelově filosofii, Kap. 3.: Svoboda uskutečňována ve státě: Hegelova politická filosofie, str. 59-105. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 9788072985159.
- [33] O'DONOVAN, O. The problem of self-love in St. Augustine, Chap. 4.: The Primal Destruction, pp. 93-111. New Haven: Yale University Press, 1980. ISBN 0300024681.
- [34] ORWELL, G. 1984 (z anglického originálu 1984 přeložila Eva Šimečková), Brno: Levné knihy a. s., 2009.
- [35] СВАТКО, Я. Місія Бандери. Львів: Галицька видавнича спілка, 2008.
- [36] СЛАБОШПИЦЬКИЙ, М. Гамбіт Надії. Київ: Ярославів вал, 2014. ISBN 978-617-605-028-5.
- [37] ЩЕРБАК, В. Мій Майдан. Київ: ЗН УА, 2015. ISBN 978-966-97376-3-2.
- [38] ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, І. Майдан. Хроніки недореволюції. Дніпропетровськ: АРТ-ПРЕС, 2014. ISBN 978-966-348-366-5.
- [39] FILM. ZBĚSILOST/ SWORD OF DOOM. Akční / Drama, Japonsko, 1966, 119 min. Podle románu *Dai-Bosatsu Toge* (Great Bodhisattva Pass) Kaizana Nakazato. Režie: Kihachi Okamoto Hudba: Masaru Sató Hrají: Tacuja Nakadai, Mičijo Aratama, Yûzô Kayama, Toširô Mifune, Kei Sató, Kó Nišimura, Takamaru Sasaki, Kamatari Fudžiwara, Hiroshi Hasegawa.
- [40] INTERNETOVÉ ZDROJE. Stránka *Майдан 18-20 февраля. Как всё было* /Maidan 18-20 února. Jak se vše stalo/ v sociální síti Facebook. Dostupný z WWW: <<https://www.facebook.com/maydan18february/?fref=ts>>. Další použité internetové zdroje: <https://vk.com>, <http://nebesnasotnya.in.ua>, <http://volynpost.com>, <http://24tv.ua>, <http://hvylya.net>, <http://glavred.info>, <http://svoboda.org>, <https://facebook.com>, <http://bible-online.cz>.

Obrazové přílohy

1. Obrazová příloha (1) Foto Denis Didenko
2. Obrazová příloha (2) Foto Sergei Supinsky
3. Obrazová příloha (3) Foto Ria Novosti/drugoi.livejournal.com
4. Obrazová příloha (4) Foto Reuters
5. Obrazová příloha (5) Foto Vladyslav Musienko
6. Obrazová příloha (6) Foto Ilya Varlamov
7. Obrazová příloha (7) Foto Getty Images_Українська правда
8. Obrazová příloha (8) Foto Getty Images_Українська правда
9. Obrazová příloha (9) Foto Getty Images_Українська правда
10. Obrazová příloha (10) Foto Nigina Berojeva